

Llevar la esperanza

Primeros escritos



Luigi Giussani

ediciones
EE
encuentro

R E L I G I Ó N

LUIGI GIUSSANI

Luigi Giussani nació en Desio el 15 de octubre de 1922. Estudió en el seminario de la diócesis de Milán y cursó los estudios de Teología en la Facultad de Teología de Venegono, donde más tarde fue profesor.

En los años 50 abandona las clases en la Facultad de Teología para dedicarse a la enseñanza de la religión en un colegio de Enseñanza Media. Da vida así a un movimiento eclesial —Comunión y Liberación— que hoy es una realidad viva en varios países del mundo (Europa, África y América).

Más tarde fue profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica del *Sacro Cuore* de Milán.

Su campo de investigación ha sido desde siempre la Teología ecuménica y, en particular, la Teología protestante americana y el estudio de las motivaciones racionales de la adhesión a la fe y a la Iglesia.

Ensayos
131

This One



SDGL-YSY-P63E

LUIGI GIUSSANI

Llevar la esperanza

Primeros escritos

Edición de Elisa Buzzi
Prólogo de Giorgio Feliciani

Encuentro
Ediciones **E**

Título original
Porta la speranza

© 1997
Fraternità di Comunione e Liberazione

© 1998
Ediciones Encuentro, Madrid

Traducción
José Miguel Oriol

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2ª - 28014 Madrid - Tel. 532 26 07

ÍNDICE

Prólogo	7
Nota introductoria	17
 I. EDUCAR EN LA IGLESIA	 25
«Beata quae credidisti» (1959)	27
Cómo educar en el sentido de la Iglesia (1960)	30
Para una educación en el espíritu católico (1960)	35
Crisis y posibilidades de la juventud estudiantil (1961) ...	40
Valor educativo de la escuela libre (1960)	51
La universalidad del mensaje cristiano (1961)	61
La educación ecuménica (1961)	64
Cristianismo abierto (1960)	76
Educación misionera de los jóvenes (1962)	90
¿Qué es Gioventù Studentesca? (1964)	94
 II. PERSPECTIVAS SOBRE EL PROTESTANTISMO Y LA ORTODOXIA	 97
Actitudes protestantes y ortodoxas ante el dogma de la Asunción (1951)	 99
La Eucaristía entre los orientales (1953)	108
La Eucaristía en la Iglesia Anglicana (1953)	116
De Amsterdam a Evanston. Crónica ecuménica (1954) ..	129
El problema de la «Intercomuni6n» en el protestantismo actual (1954)	 148
María en el Oriente cristiano (1954)	154

Índice

III. LA ESPERANZA DEL CRISTIANO	165
De la esperanza a la plenitud del gozo (1961)	167
La vida como vocación (1959)	174
El abandono y lo cotidiano (1958)	179
Algunas cosas acerca de la oración (1958)	185
Observaciones sobre el espíritu comunitario y la oración (1958)	189
Vida cristiana y realidad misionera (1963)	194
El Espíritu Santo, Señor y Vivificador (1960)	205

PRÓLOGO

El cardenal Carlo Maria Martini escribía lo siguiente a don Luigi Giussani con ocasión de la celebración de los 50 años de su sacerdocio: «Te has fiado hasta el fondo de la Palabra que el Señor te ha dirigido y por eso has podido anunciar la Buena Noticia del Evangelio, empujado por el ansia de dar a conocer a todos el designio de salvación que tiene Dios para la humanidad, el designio de su eterna misericordia. Esa confianza, que no es obvia en absoluto, ha permitido que tu carisma se difundiera y actuara también fuera de Milán y más allá de Italia, alcanzando a numerosas iglesias repartidas por el mundo y a muchas regiones de otros continentes»¹.

Con estas pocas e incisivas palabras el Arzobispo de Milán recuerda eficazmente, con trazos esenciales, que monseñor Giussani ha recibido un específico don del Espíritu y que lo ha acogido con una disponibilidad total, comprometiéndose a una incansable acción apostólica que, en este final del segundo milenio cristiano, ha dado y continúa dando frutos imponentes.

En efecto, don Giussani es el fundador y guía de Comunión y Liberación, un movimiento eclesial con más de cien mil miembros de diversa edad, estado y condición, repartidos por más de sesenta países. Es también autor de numerosos y apreciados ensayos de naturaleza teológico-religiosa, traducidos a varias lenguas, cuya lista se encuentra en la bibliografía que se publica por

¹ El texto íntegro de la carta está publicado en "Litterae Communione - Tracce" (1995), 7, XIV.

primera vez en apéndice al presente volumen. Además es conocido por el gran público por sus penetrantes juicios sobre la situación social y eclesial del mundo contemporáneo, formulados en no pocas entrevistas concedidas a importantes revistas y diarios, italianos y extranjeros. Finalmente debe recordarse que miles de estudiantes han tenido en Milán la posibilidad de valerse de su magisterio, primeramente en el Liceo Berchet, donde enseñó religión durante diez años, y luego en la Universidad Católica, donde mantuvo hasta 1990 un curso de «Introducción a la Teología».

Puede considerarse, por consiguiente, que don Giussani es, sin duda, una de las personalidades eclesiales más conocidas y significativas de la segunda mitad del siglo XX. Y, sin embargo, bien poco se sabe, incluso entre quienes forman parte del movimiento fundado por él, no sólo de las vicisitudes de su vida personal, sino también del modo en que se formó y del itinerario existencial, espiritual e intelectual a través del cual se han ido delineando y desarrollando progresivamente sus intuiciones originales.

A fin de colmar esta laguna de conocimientos, aunque sea de manera inicial y totalmente parcial, parecía oportuno recoger y reeditar en un volumen algunos escritos de don Giussani que aparecieron entre 1951, año de su primera publicación, y 1964, cuando —como se explicará más adelante— dejó la dirección de *Gioventù Studentesca*, el movimiento que había alentado en los institutos y colegios de enseñanza media de Milán y que se había extendido a otras ciudades italianas, desde la región de Romagna hasta Sicilia. Escritos que pueden llamarse «menores» si se considera sólo su limitada amplitud —en algunos casos pocas páginas—, pero no ciertamente por su importancia objetiva, como justamente observa en su nota introductoria Elisa Buzzi, que se ha ocupado con inteligencia y amor de su recopilación y selección.

Tras una rápida lectura de este libro o, bien mirado, ya a partir del mismo índice, resulta evidente que en la producción del autor hay, por así decirlo, una neta cesura que coincide con el año 1954: a diferencia de la inmensa mayoría de los escritos posteriores, los ensayos publicados hasta esa fecha presentan un planteamiento académico, en el sentido más noble del término, pues están dedicados a temas de carácter especializado, basados en pacientes y cuidadosas investigaciones y documentados con

rigurosas referencias bibliográficas. En efecto, don Giussani —que nació en Desio en 1922 y fue ordenado sacerdote en 1945— estaba casi exclusivamente dedicado por aquellos años al estudio en la quietud de Venegono, una pequeña ciudad cercana a Varese, donde enseñaba Teología Dogmática en el seminario de la Archidiócesis ambrosiana y Teología Oriental en la Facultad teológica local.

Ya en las publicaciones de ese período —referidas a la ortodoxia y el protestantismo— manifiesta una pasión por el ecumenismo que más tarde se convertirá en una constante de su vida y en uno de los factores que caracterizan a su movimiento. Baste recordar a propósito de esto que todavía en agosto de 1997, en el curso de una intervención durante la asamblea internacional anual de los responsables de Comunión y Liberación, identificaba el ecumenismo como «la palabra capital, la clave cultural en este momento del desarrollo de nuestra conciencia». De hecho advertía que «cuando se tiene una conciencia clara de la verdad suprema que es el rostro de Cristo, al mirar todo aquello con lo que nos encontramos siempre se nos revela algo bueno, porque Cristo es la consistencia de todo». Bajo esta perspectiva el ecumenismo no puede reducirse a «una tolerancia genérica que sigue dejando al otro como un extraño», sino que se traduce en «amor a la verdad, aunque sea un simple fragmento, que está presente en cualquiera»².

Así, pues, al comienzo de los años 50 don Giussani parecía estar destinado a desarrollar una prometedora carrera académica y no imaginaba, ni siquiera mínimamente, que poco después se vería inducido a abandonar esas prestigiosas cátedras teológicas y valiosas investigaciones científicas para comprometerse a servir a la gloria de Cristo en la historia de un modo de naturaleza muy diferente.

Él describe así la circunstancia específica que determinó este cambio radical de perspectiva: «Todo empezó con un episodio pequeño, aunque destinado a cambiar mi vida: me dirigía al litoral adriático para pasar unos días de vacaciones y, durante el viaje en tren, entablé conversación casual con algunos estudiantes, en quienes descubrí una pavorosa ignorancia de la Iglesia. Y, al sen-

² L. Giussani, *«Si no fuera tuyo, Cristo mío, me sentiría criatura finita»*. Suplemento de la revista *Huellas* n. 8, septiembre de 1997, IV, p. 33.

tirme empujado —por lealtad, por salud de ánimo— a atribuir su disgusto y su indiferencia por la Iglesia a esa ignorancia evidente, pensé dedicarme entonces a la reconstrucción de una presencia cristiana en el ambiente estudiantil³. Este episodio que, de por sí, puede parecer totalmente banal y que habría pasado desapercibido para muchos, no lo fue ciertamente para la mirada de don Giussani, ya para entonces convencido de que «las circunstancias por las que Dios nos hace pasar constituyen un factor esencial de nuestra vocación, de la misión a la que nos llama»⁴.

En un primer momento don Giussani intentó conciliar sus compromisos en Venegono con las exigencias de su nueva tarea, pero muy pronto las dos actividades se revelaron incompatibles. Los superiores, preocupados por sus viajes cada vez más frecuentes a Milán, para apoyar las iniciativas apóstólicas de la Acción Católica dirigidas a los jóvenes en general, y a los estudiantes en particular, le pusieron frente a la necesidad de optar radicalmente, cosa que él no dudó en decidir a favor de la evangelización del ambiente estudiantil⁵. Su decisión fue aceptada sin reservas por monseñor Giovanni Colombo, por entonces rector del seminario de Venegono, aunque no sin profundo pesar, como él mismo me confiaría varios años después. El futuro cardenal reconocía en el sacerdote de Desio, en efecto, a uno de los más prometedores docentes que tenía la Facultad teológica, hasta el punto de que, cuando se convirtió en Arzobispo de Milán, no dejó de intentar, con algún éxito, encamilarle de nuevo hacia la investigación científica. De hecho le alejaría de la dirección de *Gioventù Studentesca* y, además de destinarle a la enseñanza en la Universidad Católica, le envió a los Estados Unidos para dedicar un período de tiempo al estudio.

En esta situación, para él ciertamente dolorosa, don Giussani tampoco dudó en obedecer a su arzobispo y se dedicó nuevamente a las investigaciones científicas que había abandonado hacía tiempo en favor de un compromiso que consideraba más

³ *El movimiento de Comunión y Liberación. Una entrevista en dos tiempos 1976/1986* realizada por Robi Ronza, Ed. Encuentro, 1987, p. 9 s.

⁴ L. Giussani, «Si no fuera tuyo, Cristo mío, me sentiría criatura finita». Suplemento de la revista *Huellas* n. 8, septiembre de 1997, I, p. 3.

⁵ Véase a este propósito el testimonio de monseñor Angelo Majó en la introducción a L. Giussani, *Riconoscere una presenza*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 7 s.

urgente e importante para la misión de la Iglesia. Y su trabajo de investigación no careció de resultados significativos y de relieve, lo que documentan ampliamente varios ensayos sobre el protestantismo americano que se publicaron entre 1967 y 1969, ensayos que constituyen todavía hoy un punto de referencia para todo aquel que quiera ocuparse de esa compleja problemática.

Por lo demás, este período de estudio constituyó un paréntesis relativamente breve en la vida de don Gussani, quien, a partir de 1969, está de nuevo totalmente absorto en la dirección del movimiento que, tras la tormenta del 68, resurgía en forma más madura con el nuevo nombre de Comunión y Liberación, y al que se adherían, además de los estudiantes de enseñanza media, un número cada vez mayor de universitarios y adultos.

Pero volvamos a 1954, cuando don Giussani deja Venegono para irse a Milán a enseñar religión en el Liceo Berchet. Ya desde el primer impacto con la nueva situación, encontró plenamente confirmada la intuición que había tenido en el tren de la dramática situación en la que estaba el ambiente estudiantil desde el punto de vista cristiano. Como él mismo recuerda: «Yo paraba en los corredores o en las escaleras, durante los descansos, a los poquísimos estudiantes que llevaban el distintivo de la Acción Católica o de los Scouts, y les preguntaba explícitamente: 'Pero, ¿vosotros creéis de verdad en Cristo?'. Me miraban sorprendidos, y no recuerdo que uno solo respondiera 'sí' con la espontaneidad que caracteriza a quien tiene dentro de sí una verdadera raíz de fe. Reacciones todavía más desconcertantes y atónitas provocaba la otra pregunta: 'Según tú, el cristianismo y la Iglesia ¿están presentes en la escuela, tienen incidencia en la escuela?'⁶. Un cuadro más descorazonador aún si se considera que en aquel período todavía se daba una participación masiva en las celebraciones religiosas y las asociaciones católicas parecían más florecientes que nunca.

Sin embargo, a algunos de los interpelados, una vez superado su embarazo inicial, les sorprendía esta singular figura de sacerdote y profesor, y decidían seguirle. Así se formó un primer grupito, constituido solamente por tres personas⁷, que luego fue

⁶ *El movimiento de Comunión y Liberación. Una entrevista en dos tiempos 1976/1986* realizada por Robi Ronza, Ed. Encuentro, 1987, p. 10.

⁷ Véase «Pertenencia a la morada como movimiento hacia la unidad de la vida», *Huellas*, 1997, n. 2.

incrementándose gradualmente, mientras que nacían también pequeñas comunidades análogas, siempre por impulso de don Giussani, en otros institutos de enseñanza media milaneses.

Comenzaba así la gran aventura de lo que se convertiría luego, bajo el nombre de *Gioventù Studentesca*, tomado de la «nomenclatura» entonces vigente en la Acción Católica, en un movimiento extraordinariamente vivaz que fue agregando a miles de estudiantes en Milán y en otras ciudades italianas, llegando a constituir, hasta tanto permaneció confiado a la dirección de don Giussani, una de las realidades más interesantes y significativas, no solamente bajo el perfil eclesial, sino también cultural y social.

Ciertamente no es posible presentar aquí, aunque fuera sólo en sus líneas esenciales, el original planteamiento metodológico y las complejas y alternas vicisitudes de aquellos primeros diez años de su existencia. Éstas, en todo caso, se encuentran ampliamente ilustradas en diversos escritos del fundador y, en particular, en el volumen de entrevistas *El movimiento de Comunión y Liberación*, que apareció en 1976 y se publicó de nuevo, puesto al día, en 1987.

Debe recordarse, no obstante, que el generoso intento de don Giussani, al que no le faltaron autorizados apoyos como el de monseñor Sergio Pignedoli, por entonces obispo auxiliar de Milán y luego cardenal, se encontró también con no pocas hostilidades e incomprensiones, y no solamente por parte de los que estaban en contra de un renacer de la presencia cristiana en la enseñanza, sino también por parte de aquellos ambientes eclesiásticos que, acriticamente satisfechos con la influencia de las tradicionales estructuras pastorales y asociativas, veían con sospecha cualquier «novedad» que pudiera perturbar de algún modo la tranquilidad de la Iglesia ambrosiana. Porque, en efecto, *Gioventù Studentesca* aparecía como una realidad absolutamente nueva en el panorama eclesial de la época: no se repartía carnet alguno, hacía que nacieran comunidades de ambiente y no grupos parroquiales, y, hecho casi escandaloso para la mentalidad eclesiástica de entonces, a diferencia de lo que sucedía en la Acción Católica reunía a chicos y chicas en un mismo movimiento. Añádase a esto que demostraba tener una capacidad excepcional de agregación y que promovía múltiples y vivaces iniciativas en los campos cultural, caritativo y misionero. Para colmo, el movimiento había nacido «de la nada» y crecía «sin nin-

gún programa, sin ningún proyecto y sin ninguna pretensión», solamente atento a utilizar todas las posibilidades de presencia cristiana que ofrecían las circunstancias, empeñado en responder a las exigencias que se iban planteando poco a poco, y preocupado por valorar la libertad y la creatividad de las personas que iba encontrando. Como recientemente ha recordado don Giussani, «lo último que pensábamos era que pudiéramos seguir viviendo a la semana siguiente, que existiéramos todavía»⁸. Y quien ha tenido la fortuna de estar cerca de él ya en aquellos años puede atestiguar que, cuando los adversarios intensificaban sus críticas ante la autoridad eclesiástica, permanecer en esa postura no resultaba ciertamente nada fácil. No se llegó a disolver *Gioventù Studentesca* únicamente por la excepcional apertura de ánimo y sensibilidad pastoral que tenía el cardenal Montini: en 1958, un día que recibía a don Giussani, admitió que no comprendía sus ideas y sus métodos, pero que reconocía los frutos de su acción y, por ello, le animaba a seguir adelante. Una exhortación que le repitió ya siendo pontífice, el Domingo de Ramos de 1975, cuando diecisiete mil miembros de Comunión y Liberación, que habían llegado en peregrinación desde toda Italia, llenaban la plaza de San Pedro.

En todo caso debe observarse que los escritos recogidos en la primera sección del presente volumen bajo el título *Educación en la Iglesia* no son los textos más significativos de aquellos años. Una omisión que puede parecer muy singular pero que se justifica fácilmente si se considera que éstos han sido recientemente reeditados en su forma original. Me refiero sobre todo al librito *El sentido religioso*, que apareció en 1958 y en el que se encuentran ya enunciadas, aunque sea de manera muy sintética, las intuiciones fundamentales del autor sobre la temática que constituiría después el objeto de los volúmenes del Curso Básico de Cristianismo⁹, que recoge el contenido de las lecciones que ha expuesto durante más de cuarenta años de enseñanza.

⁸ L. Giussani, «*Si no fuera tuyo, Cristo mío, me sentiría criatura finita*». Suplemento de la revista *Huellas* n. 8, septiembre de 1997, II, p. 17.

⁹ L. Giussani, *El sentido religioso* (Ed. Encuentro, 1987, 1998⁶), *Los orígenes de la pretensión cristiana* (Ed. Encuentro, 1989, 1991³), *Por qué la Iglesia*, (Ed. Encuentro, tomo 1, 1991, tomo 2, 1993).

Y no menor atención merecen los escritos, publicados entre 1959 y 1964, *G.S.: Reflexiones sobre una experiencia, Huellas de experiencia cristiana y Apuntes de método cristiano*, «que dieron su primera forma orgánica expresa a lo que se vivía en los comienzos del movimiento de Comunión y Liberación (que entonces se llamaba “Gioventù Studentesca”, Juventud Estudiantil)¹⁰. En ellos, como ha observado el arzobispo de Viena, cardenal Schönborn, «se sorprende el nacimiento de esta experiencia de vida cristiana y se expresa, como ‘el núcleo’, la inspiración de este apostolado dirigido a los jóvenes, en particular a la juventud estudiantil que se encuentra en gran parte sin brújula, sin guía, para su búsqueda del sentido último de la existencia humana»¹¹.

Los escritos que se recogen aquí no solamente permiten una comprensión más adecuada de los citados textos, sino que además ponen de relieve alguno de los aspectos más típicos y característicos del pensamiento del autor y de la numerosa compañía que ha nacido de su carisma.

Ante todo es significativo que hasta cuatro ensayos se refieran expresamente al problema educativo, de tal modo que la editora ha considerado justamente que podía titular la sección que los comprende *Educación en la Iglesia*. Una formulación feliz que define la esencia misma de *Gioventù Studentesca* primero y de Comunión y Liberación después, desde el momento en que don Giussani nunca ha atribuido a su movimiento otra finalidad que no fuera la de educar en la fe. Ahora bien, como él ha subrayado muchas veces¹² y no deja de recordar continuamente, la educación es, sobre todo, una cuestión de método. No sorprende, pues, que estos escritos no se limiten a realizar un diagnóstico de la situación juvenil y a hacer consideraciones en cualquier caso importantes de carácter general, sino que contengan indicaciones puntuales y precisas de carácter metodológico que el autor resumía eficazmente de la siguiente manera en una intervención pública de 1960: «suscitar perspectivas universales con responsa-

¹⁰ L. Giussani, *El camino a la verdad es una experiencia*, Ed. Encuentro, 1997, p. 7.

¹¹ Introducción a la edición italiana del mismo título (*Il cammino al vero è una esperienza*, SEI, Turín 1995) que recoge los tres escritos en cuestión.

¹² L. Giussani, *Educación es un riesgo*, Ed. Encuentro, 1986, 1991².

bilidad, pues la perspectiva sin responsabilidad es una abstracción», «inculcar un sentido profundo de la comunidad»¹³.

Esas indicaciones no se quedaban para don Giussani en enunciados teóricos, sino que se declinaban en concretas experiencias e iniciativas, tal como demuestra de manera particularmente evidente, por lo que se refiere específicamente al llamamiento a tener perspectivas universales, la importancia que tenía en *Gioventù Studentesca* el compromiso misionero. Un compromiso que no se refería únicamente a algunos apasionados, fueran muchos o pocos, debido a su sensibilidad e interés personal por los problemas de las misiones, sino que implicaba directamente a todos los que se adherían al movimiento, ya que, como observaba don Giussani en 1961, «cuando se vive verdaderamente la realidad de la Iglesia en el trozo de ella que constituye la comunidad en la que se participa, es imposible que no se sienta una necesidad profunda de que esa comunidad se dilate hasta los confines de la Iglesia, y que un pedazo de ella 'vaya', 'sea enviada' a contribuir a esa *plantatio Ecclesiae* en la que se encarna la difusión del Reino de Dios en este mundo»¹⁴. Y así partieron para el Brasil algunos miembros de G.S., precediendo a los numerosos misioneros, sacerdotes, consagrados y laicos que Comunión y Liberación ha enviado después y continúa enviando a todos los continentes, desde Siberia a los países latinoamericanos. Los que permanecían en Italia les apoyaban apasionadamente bajo todos los puntos de vista, incluido el económico, puesto que desde hacía tiempo se venían habituando a «no recibir nada (propinas, regalos, sueldos) sin separar inmediatamente algo *cada vez* para las 'misiones', esto es, para las necesidades de la Iglesia en el mundo»¹⁵. Por lo que podemos saber se trata de la única iniciativa misionera debida integralmente a la disponibilidad personal y a los recursos económicos ofrecidos por un movimiento juvenil.

De todo lo que hemos venido exponiendo hasta ahora se perfila la figura de don Giussani como un genial e incansable hombre de acción apostólica, pero no aparece todavía el aspecto más íntimo de su personalidad, del que sacaba tanta creatividad y

¹³ «Crisis y posibilidades de la juventud estudiantil», *infra*, p. 50.

¹⁴ «Educación misionera de los jóvenes», *infra*, p. 92s.

¹⁵ *Ivi*, p. 92.

energías, y que, usando un término tradicional aunque no del todo adecuado, podríamos designar como espiritualidad.

Este aspecto se puede intuir mediante la lectura de la tercera sección del volumen, *La esperanza del cristiano*, que recoge, entre otros, algunos breves escritos que se publicaron junto al que abre toda esta recopilación en la revista de un monasterio benedictino. En ellos el tema más repetido es la oración, con particular atención por María —que con su ‘fiat’ «muestra la justicia perfecta de la criatura frente a su Creador»¹⁶— y por el Espíritu Santo, «Señor de nuestra inteligencia y, por consiguiente, criterio del conocimiento y luz y guía del pensamiento; Señor de la voluntad, y, por lo tanto, propulsor de nuestra compleja vida y finalidad de ella»¹⁷. Dos devociones específicas que ahora se encuentran sintetizadas en la única invocación que don Giussani enseña a todos sus amigos: *Veni Sancte Spiritus, veni per Mariam*.

Este volumen se entrega a la imprenta coincidiendo con el 75º cumpleaños de don Giussani¹⁸. Las recopilaciones de escritos de profesores que en ocasiones semejantes publican nuestras universidades pretenden celebrar la conclusión de una destacada carrera, pero en este caso la situación es totalmente distinta. Don Giussani, en la brecha más que nunca, continúa guiando con atrevimiento juvenil el movimiento que, nacido de su intuición original hace ya más de cuarenta años, fructifica y se desarrolla en todo el mundo. Y por consiguiente puede ciertamente decir, como le gusta repetir, que la vejez es la realización del ideal de la juventud, y dar gracias a Dios que «laetificat juventutem suam», como hacían todos los sacerdotes en tiempos, fuera cual fuera su edad, al comienzo de la celebración eucarística.

Esta colección de sus primeros escritos quiere, pues, ser solamente un signo de homenaje afectuoso y reconocimiento conmovido de sus hijos, que desean poderle ver todavía durante muchos años como vigilante padre en la fe, sabio maestro de humanidad y guía seguro en el camino hacia el destino.

Giorgio Feliciani

¹⁶ «Beata quae credidisti», *infra*, p. 28.

¹⁷ «El Espíritu Santo, Señor y Vivificador», *infra*, p. 205.

¹⁸ La edición original italiana se publicó en 1997, año en el que Luigi Giussani cumplió 75 años.

NOTA INTRODUCTORIA

Los artículos que recoge este volumen pertenecen a un período de cerca de quince años, entre 1951 y 1964, y se sitúan por tanto justo en los comienzos de la obra de don Luigi Giussani. Algunos de estos textos, junto con otros más conocidos del mismo período o de los años inmediatamente posteriores, han confluído en obras de mayor alcance, de las cuales constituyen evidentemente sus núcleos originales; otros —la mayor parte— han tenido una difusión más limitada o han quedado incluso como patrimonio exclusivo de los lectores de revistas especializadas. En su conjunto, en todo caso, se trata de escritos extremadamente significativos, sobre todo porque reflejan de manera muy directa y eficaz los intereses, las preocupaciones y el pensamiento de don Giussani en aquel período crucial de su vida y de su obra durante el que se produjo el abandono de la enseñanza de teología en el Seminario Arzobispal de Venegono, el impacto con la realidad juvenil de los institutos de enseñanza media milaneses, y el nacimiento y desarrollo de *Gioventù Studentesca (G.S.)*, es decir, los orígenes del movimiento de Comunión y Liberación. Representan, por ello, la documentación fiel de cómo se formó esa experiencia educativa y de movimiento y, al mismo tiempo, ofrecen ya una reflexión lúcida y vibrante sobre las características y los métodos de dicha experiencia de propuesta del acontecimiento cristiano en lo esencial. Así, pues, ponen de relieve, con la nitidez conmovedora de los comienzos, las líneas temáticas fundamentales de una intuición que se fue desarrollando convirtiéndose en un método, en un «camino» que,

al comprometer a millares de jóvenes en tiempos y lugares distintos, les ha ofrecido los motivos para adherirse a él de forma plenamente humana y razonable. Por eso, entre otras razones, se ha optado en la presente edición por seguir un orden temático, y no estrictamente cronológico: para subrayar precisamente la riqueza y la continuidad de motivos que, desde el comienzo, tienen su punto sintético más alto en la perspectiva ecuménica, en esa positividad radical de su mirada a la realidad, esa «pasión real por el destino de cada persona» y ese «amor a todo lo verdadero que hay en cualquiera» que, como ha recordado recientemente don Giussani, nace de la «conciencia clara de la verdad suprema que es el rostro de Cristo» y constituye la clave para comprender su posición cultural y su compromiso en el seno de la Iglesia¹.

La primera sección del volumen, *Educación en la Iglesia*, recoge una serie de intervenciones centradas propiamente en la cuestión educativa. Su tono vivo y directo deriva del contexto para el que fueron concebidas —por lo general lecciones, conferencias y comunicaciones en congresos— además del hecho, muchas veces subrayado por el autor, de que nacieron «integralmente de la experiencia». A partir de esta experiencia, es decir, del encuentro y la convivencia con los jóvenes en el liceo y en G.S., se originaron por consiguiente las reflexiones e indicaciones educativas que asumirán más tarde una forma sistemática en las obras que han hecho tan conocido a don Giussani. Pero en estos escritos, además de la reflexión sobre los criterios y métodos fundamentales de G.S., se puede encontrar también un testimonio elocuente del relieve que adquirió ese movimiento en la realidad milanese de los primeros años sesenta y del vivo interés que suscitaba en los diversos ámbitos eclesiales y educativos por la novedad y la fuerza con las que se imponía en el mundo juvenil.

Cómo educar en el sentido de la Iglesia se publicó en 1960 en los «Cuadernos de Acción Juvenil», suplemento del quincenal de la Juventud Masculina de la Acción Católica ambrosiana, que justamente en esa época comenzaba a colaborar intensamente con «Milano Studenti», la publicación de *Gioventù Studentesca*. Crisis

¹ «Si no fuera tuyo, Cristo mío, me sentiría criatura finita». Suplemento de la revista *Huellas* n. 8, septiembre de 1997, IV, p. 32 s.

y posibilidades de la juventud estudiantil nació para intervenir en una «Semana de Espiritualidad» promovida por la Universidad Católica de Milán en mayo de 1960, dedicada a los problemas de la espiritualidad de los jóvenes, con participación de los consilia-rios y responsables de las principales ramas de la Acción Católica. *Valor educativo de la escuela libre* fue publicado por la revista de la misma universidad, «Vita e Pensiero», en un número de 1960 dedicado a los problemas y perspectivas de la escuela católica; este artículo se reprodujo en 1966 dentro del volumen que celebra-
ba los 50 años de la revista, donde aparecieron las contribu-
ciones más significativas que «Vita e Pensiero» había publicado desde 1914 hasta 1964. *La universalidad del mensaje cristiano* representa la redacción, de forma más bien sintética, de una aportación que hizo el autor al congreso «Universitarios y testi-
monio cristiano», organizado por los estudiantes de la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI) en Ivrea, en 1961, congreso en el que tomaron también parte, entre otros, monseñor Carlo Colombo, Giuseppe Lazzati, don Giovanni Barra, monseñor Franco Costa y Pippo Ranci Ortigosa.

Pero no fueron solamente los ambientes de las asociaciones juveniles y de la Universidad Católica los que se interesaron por la propuesta educativa de don Giussani; otro ámbito con el que G.S. y su animador entablaron desde el comienzo relaciones muy estrechas fue el ámbito misionero, atestiguando así el profundo vínculo entre educación y dimensión misionera que constituye uno de los temas centrales de sus primeros escritos y que tuvo efectos concretos en G.S., no sólo en la extensión del movimien-
to en Milán y en el resto de Italia, sino también en la marcha de algunos de sus jóvenes miembros al Brasil ya en 1962. De este modo, *Para una educación en el espíritu católico* apareció en 1960 en un suplemento de «La Missione», revista dirigida por Marcello Candia. *Educación misionera de los jóvenes* es una comunicación presentada en la II Semana de Estudios Misioneros, con el lema «El laicado católico en los países de misión», que tuvo lugar en Milán en septiembre de 1961, y que reunió en la Universidad Católica a las congregaciones y personalidades más significativas del mundo misionero. *La educación ecuménica* es el texto de una conferencia que dictó a los teólogos javerianos y que se publicó en 1961 en «Fede e Civiltà», la revista de estos padres misioneros, como introducción a un número enteramente

dedicado al congreso de G.S. sobre el tema «La educación en el mundo», que tuvo lugar ese mismo año. *Cristianismo abierto*², también originalmente una conferencia a los javerianos, se publicó en 1960 como introducción y complemento a otro congreso de G.S., «Vivir las dimensiones del mundo», que tuvo entre sus participantes a Giorgio La Pira como relator, a Lazzati y a Candia. Finalmente, la breve y jugosa presentación *¿Qué es Gioventù Studentesca?* apareció en 1964, siempre en la revista javeriana, dentro del suplemento «Espiritualidad misionera», en el contexto de un número dedicado a la vida y las actividades de G.S.

La segunda parte, *Perspectivas sobre el protestantismo y la ortodoxia*, se compone de un grupo de escritos, realmente los primeros desde el punto de vista cronológico, que se remontan al período de estudio y de enseñanza en la Facultad teológica del Seminario Mayor de Venegono de 1949 a 1954, «el paraíso de la teología», como el propio autor ha llamado a aquellos años³. Se trata de dos artículos publicados por la revista de la Facultad teológica del Seminario, «La Scuola Cattolica», en aquellos tiempos dirigida por monseñor Carlo Figini, en 1951 (*Actitudes protestantes y ortodoxas ante el tema de la Asunción*) y en 1964 (*De Amsterdam a Evanston, crónica ecuménica*), además de una serie de contribuciones que aparecieron en «Ambrosius» en 1953, año en el que la revista ambrosiana de pastoral se había convertido en el órgano oficial del Congreso Eucarístico Diocesano (*La Eucaristía entre los orientales y La Eucaristía en la Iglesia Anglicana*), y en 1954 (*El problema de la «Intercomunió» en el protestantismo actual y María en el Oriente cristiano*). Todos ellos son artículos de tema *ecuménico* de carácter especializado, incluso erudito, y no obstante manifiestan un interés por el mundo no católico que no es puramente académico. Vale la pena subrayar el interés histórico de estos artículos, si se nota el período en el que fueron escritos, los primeros años cincuenta. Pues,

² Este texto se ha publicado de nuevo en italiano recientemente en L. Giussani, *Il rischio educativo. Come creazione di personalità e di storia*, SEI, Turín, 1995, pp. 97-107. El artículo apareció por primera vez en «Fede e Civiltà» en 1960 y fue publicado de nuevo más tarde por la misma revista en una versión ligeramente modificada y abreviada. La versión que se presenta aquí es la de 1960, mientras que para la edición de *Il rischio educativo* se ha elegido la versión de 1963.

³ Cfr. *infra*, p. 76.

en efecto, habitualmente se suele fechar el máximo impulso dado por la Iglesia católica al movimiento ecuménico en el pontificado de Juan XXIII, durante el Concilio Vaticano II o en los años inmediatamente anteriores. Pero, en realidad, tras la condena oficial del movimiento ecuménico protestante que expresó en 1928 la «*Mortalium animos*» de Pío XI, la Iglesia Católica había ido manifestando una cauta actitud de apertura desde finales de los años cuarenta, bajo Pío XII. La instrucción del Santo Oficio «*De motione oecumenica*» es de 1949 y, aunque subraya de nuevo las reservas de la Iglesia hacia el indiferentismo, el irenismo y la concepción «escatológica» de la unidad que implicaban los esfuerzos de «unión» del ecumenismo protestante, invitaba a los obispos a promover el movimiento ecuménico entre los católicos, a dirigirlo y a supervisarlo con prudencia. Pero ya en la inmediata postguerra, en los ambientes culturalmente más atentos y sensibles, como el Seminario de Venegono, se advertía toda la urgencia y actualidad que tenía la cuestión ecuménica⁴. El hecho de que don Giussani publicara en esos años, en revistas oficiales de la diócesis milanesa, artículos sobre el mundo ortodoxo y protestante, e incluso sobre el mismo Consejo Ecuménico de las Iglesias, le sitúa ciertamente entre los pioneros del ecumenismo católico. El joven estudioso se encontraba en esa situación sin ambigüedades ni concesiones acríicas, sino empujado y motivado por la conciencia plena de que «el cristianismo no se realiza jamás en la historia como un conjunto de posturas fijas que haya que defender, relacionadas con lo nuevo en pura antítesis; el cristianismo es un principio de redención, que asume lo nuevo, salvándolo»⁵.

Ahora bien, más allá de estas consideraciones que merecerían sin duda una atención más profunda, resulta evidente, por la naturaleza y los temas de sus artículos, que el objeto del interés

⁴ Véase, por ejemplo, el editorial «programático» de monseñor Carlo Colombo, *Problemi religiosi dell'ora*, «La Scuola Cattolica», 73 (1945), 81-84, y el número doble que la misma revista dedicó en 1949 (77, fasc. IV-V) al ecumenismo, donde se define en el editorial el movimiento ecuménico como «uno de los grandes hechos religiosos de nuestro tiempo» y se considera «la aspiración a la unidad, tan extendida entre los hermanos separados, un fermento espiritual comparable quizá al deseo de salvación que atravesaba al mundo greco-romano en los orígenes del cristianismo y que tanto contribuyó a su expansión» (p.241).

⁵ Cfr. *infra*, p. 134.

de don Giussani no era tanto el problema del ecumenismo en sí cuanto un conocimiento real de la ortodoxia y del protestantismo, de sus raíces y características como experiencias de fe y de su realidad eclesial viviente, adelantándose también así a una actitud que hoy se va afirmando cada vez más, tanto en el campo católico como en el protestante, cuando se reconoce que el problema del diálogo presupone un real conocimiento del otro y una profundización en la identidad propia de cada uno.

Enseguida, como se sabe, el interés ecuménico de don Giussani se desarrollaría en una dirección más marcadamente filosófica y teológica con sus estudios sobre el protestantismo americano: en primer lugar sobre Reinhold Niebuhr, tema de su tesis doctoral en Sagrada Teología de 1954 (*El sentido cristiano del hombre según Reinhold Niebuhr*) y de dos escritos, *Aspectos de la concepción de la historia en Reinhold Niebuhr* (publicado en 1968 en la «Rivista di Filosofia neo-scolastica») y *Reinhold Niebuhr*, un breve ensayo de 1969; y, en segundo lugar, sobre la Escuela Personalista de Boston, ligada a las cuestiones del metodismo americano y de la cultura *liberal* estadounidense de la primera mitad del siglo XX: véase *La recuperación de los valores religiosos en el personalismo americano y la filosofía de Edgar Sheffield Brightman*, publicado en 1967 en «Filosofia e vita». Estas investigaciones desembocaron, finalmente, en el estudio más completo y todavía hoy único en su género en Italia, *Teología protestante americana* (1969), un panorama histórico del protestantismo americano desde sus orígenes puritanos hasta los años sesenta, que destaca por la densidad de sus contenidos y su rigor científico.

Don Giussani ha precisado en diversas ocasiones hasta qué punto «el encuentro pleno de respeto y admiración con el espíritu protestante y con el genio de la ortodoxia» y el reconocimiento de los valores, aunque también de los límites, que tienen estas tradiciones han contribuido a su comprensión del sentido y el valor del catolicismo, enriqueciendo además su concepción educativa⁶. Estos primeros escritos ofrecen un testimonio adicional del hecho de que la perspectiva ecuménica, en

⁶ *De qué vida nace Comunità y Liberación*, entrevista a cargo de Giorgio Sarco, «Il Sabato», 20, 19 de mayo de 1979, pp. 18-19.

su sentido más auténtico, no es un resultado secundario o una peculiaridad marginal de la obra de don Giussani, sino que está en el mismo origen de su postura, como dimensión esencial de su empuje educativo y misionero, de esa «pasión por la unidad» que nace del ensimismamiento con «la pasión de Jesús [...] nuestro divino Amigo», como dice en el último texto de esta recopilación⁷.

La tercera y última sección, *La esperanza del cristiano*, incluye, en primer lugar, *De la esperanza a la plenitud del gozo*, una conferencia que pronunció en el XV Congreso para universitarios organizado por Pro Civitate en Asís, en diciembre de 1961. De este texto, publicado en el volumen colectivo *La Iglesia de Cristo, ¿está ya superada?*, existe también una versión más resumida publicada por la revista «Rocca» con el título *Llevar la esperanza*, que da nombre al presente volumen⁸.

A continuación sigue un artículo aparecido en «Spiritualità missionaria» en 1963 acerca de *Vida cristiana y realidad misionera*, y luego una serie de escritos breves pero extraordinariamente intensos publicados en «Ora et Labora», revista de las monjas benedictinas de Milán, entre 1958 y 1960. Estos últimos son, además de «*Beata quae credidisti*», que abre este volumen, los textos *La vida como vocación*, *El abandono y lo «cotidiano»*, *Algunas cosas sobre la oración*, *Observaciones sobre el espíritu comunitario y la oración*⁹ y *El Espíritu Santo, Señor y Vivificador*.

Desde el punto de vista cronológico estos textos coinciden con el primer florecimiento de G.S.; cuando habla de esa experiencia y de sus orígenes, don Giussani la describe a menudo como un

⁷ Cfr. *infra*, p. 211.

⁸ De aquella intervención, que apasionó al público y afectó al debate posterior, el cronista de aquel momento, padre Giovanni Rossi, director de la revista, dijo: «Muy esperado por la gente, dictó su lección el profesor Giussani, un sacerdote milanés de espíritu volcánico, cargadísimo de ideas y de sentimientos [...]. Lo que hizo el profesor Giussani fue, más que una lección, una *summa teológica* sobre la esperanza». Cfr. G. Rossi, *Lettera al Rocchigliani*, «Rocca», 20 (1961), 12, 6.

⁹ Estos dos últimos textos se han publicado como capítulos en *Moralidad: memoria y deseo*, Ed. Encuentro, 1983, 1990² (ahora también en *El Rostro del Hombre*, Ed. Encuentro, 1996, pp. 155-278).

grupo de jóvenes que empezaron a seguirle por las cosas que decía. En estos artículos resuenan precisamente, con todo su acento esencial, «aquellas cosas» que sorprendieron y movieron a sus primeros amigos y a muchos otros después de ellos. Constituyen por lo tanto otro momento fundamental del diálogo apasionado e ininterrumpido, que dura ya más de cuarenta años, mediante el cual don Giussani ha dado razón de su esperanza y ha educado y sostenido la esperanza de muchos otros, con la convicción profunda de que, como dice en uno de los pasajes de esta recopilación, «en esta tierra sólo se pertenece a Cristo en la esperanza. Por eso únicamente se penetra en la experiencia de la redención a través de la educación en la esperanza»¹⁰.

Elisa Buzzi.

¹⁰ Cfr. *infra*, p. 173.

I. EDUCAR EN LA IGLESIA

•BEATA QUAE CREDIDISTI•
(1959)

El comienzo de la actividad de Jesús proclamó el anuncio del Reino con estas palabras: «Haced penitencia» o, como también sabemos, «cambiad de mentalidad». Es este trastoque de la manera de pensar y de sentir lo que constituye el esfuerzo, el «trabajo» que está llamado a realizar el hombre para reconstruir bajo el signo de la Bondad infinita su humanidad arruinada por la presunción. Esa llamada la siente el hombre como un reto a su autosuficiencia y su orgullo, como algo que daña su postura instintiva, tranquila y cómoda; y por eso vive ese trastoque como una «mortificación», «una negación de sí mismo», una «espada afilada» que le corta.

Hay un pasaje del Evangelio que está entre los que más rudamente revelan esta sacudida con la que Cristo nos educa al llamarnos sin ambages a lo esencial y lo justo, a la verdad de la existencia que consiste en la relación con Dios: «En aquel tiempo, mientras Jesús hablaba a la gente, una mujer de entre el gentío levantó su voz, diciendo: 'Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron'; pero Él repuso: 'Mejor, dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica'»¹.

La grandeza de la Virgen consiste precisamente en esto: en que «escuchó la palabra de Dios y la puso en práctica».

El carácter sublime de su función —ser Madre de Dios— da la magnitud de la Bondad, la Sabiduría y el Poder de Dios.

¹ Cfr. Lc 11, 27-28

La nobleza de un espíritu humano no se mide por la función que éste deba ejercer, sino por su *libertad*, es decir, por su adhesión al designio de la voluntad divina que le revela que esa función es su tarea. La grandeza de Abraham no estuvo en el hecho de sentirse llamado por Dios, «Abraham, Abraham», sino en su pronta respuesta: «Aquí estoy». También Caín oyó que le llamaban, «Caín, Caín», pero no por esto aparece ante nuestros ojos con una estatura humana que merezca nuestra estima. Paul Claudel, el gran poeta francés, comprendió muy bien en qué radica el calor esencial que tiene un gesto humano cuando en su obra maestra, *La Anunciación a María*, le hace decir en el prólogo a Pedro de Craón, hablando a la heroína del drama, Violaine: «La santidad no es ir a hacerse lapidar entre los turcos o besar a un leproso en la boca, sino cumplir prontamente el mandato de Dios, ya sea permaneciendo en nuestro puesto o subiendo hasta el más alto»².

«Ave María»: esto es lo que señaló la incomensurable Piedad Eterna hacia el hombre que vagaba errabundo sin luz y sin paz.

«Fiat»: esto es lo que muestra la justicia perfecta de la criatura frente a su Creador. En la impenetrable intimidad de este gesto de libre aceptación se encuentra la clave del misterioso encuentro que se produjo entre Dios y María y la grandeza gigantesca de esta Mujer «bendita entre todas las mujeres», de aquella Viandante victoriosa del camino humano, «ut gigas ad currendam viam». *Fiat*. Me adhiero a ti, Señor.

Jesús dijo que el hombre tiene una única ley: el amor. Lo que quiere decir que el hombre realiza su humanidad, que desarrolla en todas sus dimensiones su personalidad, en la medida en que practica esa ley, en la medida en que ama.

Al final de la vida, cuando nuestro ser problemático y bajo prueba se someta a la confrontación con el paradigma absoluto del Ser Divino, cuando midamos nuestra estatura de una sola ojeada sin la menor aproximación, cuando valoremos nuestra dignidad sin posibilidad de hacernos ilusiones, cuando descubramos la verdad de lo que somos en realidad con una total genialidad, el código que dictará en ese momento final el juicio

² P. Claudel, *La Anunciación a María*, Ed. Encuentro, 1991, p.39.

hasta los últimos detalles será el código de «su» mandamiento, el mandamiento «nuevo»: «Al final de la vida seremos juzgados por el amor».

Ahora bien, el amor, en un ser dependiente como es el hombre, empieza siempre por la aceptación.

El ser emerge en los acontecimientos: entonces la realidad se propone al hombre, el hombre experimenta el encuentro con su Dominador, su Señor, su Padre, y el drama de la libertad humana comienza.

El hombre puede abandonarse al Misterio de esa Medida que le supera, que le trasciende; el hombre puede adherirse al Otro, puede aceptar que su querer se identifique con el querer del Otro. Esto es el amor. *Fiat*: me adhiero a ti, Señor. Mi voluntad es la tuya. Te acepto en mí. Tú eres mi yo. Ven, Señor, a invadirme de ti.

El Señor descendió al seno de la Virgen porque ciertamente no vio ninguna otra criatura «más abierta», «más disponible» que Ella. La tradición nos representa a la Virgen desde su infancia como alguien que meditaba asiduamente la Biblia: ¿qué otras palabras podemos imaginar que hubieran excitado el deseo de su alma privilegiada más intensamente que aquellas que el justo Abraham o el justo Moisés o el justo Samuel le dijeron a Dios cuando éste les habló? «Aquí estoy».

«Aquí estoy»: las palabras del amor antiguo, del amor que caminaba en las tinieblas de la noche iluminada por los fulgores misteriosos de las palabras de Yavéh.

«Fiat»: las palabras del nuevo amor, del amor que camina bajo el esplendor del día, cuando Dios ha precisado su Misterio en la carne y el rostro de un Hijo del Hombre.

La Virgen María fue bendecida porque «creyó»³. María es grande porque se abandonó libremente a su Señor; porque amó a Dios. Le escuchó y vivió con Él.

³ Lc 1, 45.

CÓMO EDUCAR EN EL SENTIDO DE LA IGLESIA (1960)

La Iglesia no es tanto la Verdad cuanto el *método* con el que Dios ha dado la Verdad al mundo. También podemos decir que la Iglesia es la continuación en la historia de la figura de Cristo. El problema de la Iglesia consiste, pues, en descubrir y vivir el método que Cristo usó.

Veamos ante todo las *características originales* de este método, características que nos permitirán orientar de forma práctica toda nuestra actividad educativa.

La teología católica enseña que todas las religiones (naturales) tienen desde el punto de vista ético un valor igual, en cuanto que representan el esfuerzo del hombre por comprender y establecer relación con la divinidad. Lo que las distingue es el variado modo en que se traduce ese esfuerzo, según el temperamento, la intuición, el ambiente, etc., de cada una. La característica fundamental de la religiosidad natural es que se basa en el esfuerzo del individuo: es *mi* conciencia la que se aplica a ello, *mi* genialidad lo que la crea, *mi* energía lo que la construye.

Pero en un momento determinado de la historia humana vino un hombre, Jesucristo, que ofreció al esfuerzo religioso de toda la humanidad la posibilidad de alcanzar su objetivo. Aunque muchos se rebelaron frente a esta pretensión suya y no supieron ver en Él al Dios que buscaban, a partir de ese momento la metodología religiosa, el modo de ir hacia Dios, quedó totalmente trastocado: *antes* era obra de la *genialidad*; *ahora* es una cuestión de *obediencia*. En el primer método, junto a la devo-

ción a la divinidad se mezclaba el orgullo personal; ahora ya no hay afirmación de uno mismo, sino abandono. Antes se veían favorecidos los genios religiosos; ahora el genio y el niño están empatados.

Más precisamente: antes el método consistía en un *estudio* mío, en una *búsqueda* mía; ahora se trata de una *experiencia* mía. Antes había una construcción; ahora se da un encuentro. Antes era una *teoría*; ahora es un *hecho* irrecusable. Antes podía imaginarme a Dios conforme a mi criterio o a mi gusto; ahora tengo que tomarlo o dejarlo tal como se me presenta.

¿Cómo puedo tener esta experiencia hoy? ¿Cómo puedo encontrarme nuevamente con Cristo, a dos mil años de distancia de su aparición en esta tierra? Son tres las posturas posibles, o al menos, las que han asumido las mayores corrientes culturales de nuestra historia.

a) El racionalismo (o el laicismo) reduce a Cristo a un hecho como otro cualquiera de la historia y lo somete a la crítica histórica, a una razón que pretende juzgar la historia aceptando de ella solamente lo que entra en sus esquemas. Es una vuelta a antes de Cristo, como si Cristo no hubiera venido: la relación religiosa sigue siendo un descubrimiento, una construcción de la razón.

b) El protestantismo, en cambio, ha comprendido que el cristianismo es la presencia de Dios, pero querría que el hombre se relacionase directamente con Él mediante una experiencia interior, una revelación personal de Dios a cada uno. Por eso rechaza la Iglesia y retorna a los tiempos del profetismo hebreo: en el protestantismo cada cual puede ser profeta de sí mismo, porque Dios le inspira interiormente. Pero al hacer esto el protestantismo elude el método de Cristo, que consiste en una experiencia integralmente humana, en un encuentro humano. Y una experiencia no es algo puramente interior, la provoca un hecho que se me impone desde fuera, desde el exterior a mí, que se planta delante de mí. ¡En caso contrario siempre queda el peligro gravísimo de confundir la inspiración interior con una ilusión nuestra o un capricho!

c) El catolicismo, la Iglesia, consiste en aceptar a Cristo tal como se nos presenta, tal como se presentó a los apóstoles: pidiéndoles que le siguieran. La experiencia humana tiene un «dentro» pero también un «fuera».

Llega a mi intimidad pero parte de fuera de mí. El mismo Evangelio pone de relieve que la dificultad para aceptar y amar lo Trascendente es la misma dificultad que tenemos para amar al prójimo.

De aquí se derivan como consecuencias algunas orientaciones para nuestro trabajo educativo.

Si es verdad que el cristianismo es una experiencia, un encuentro (en el sentido que hemos dicho), la primera cosa que hay que hacer será llamar a los jóvenes a *afrontar seriamente* su propia humanidad, a vivirla conscientemente. Su experiencia humana no consiste en esto más que en aquello otro, sino en *todo* lo que sienten, *todo* lo que escuchan, *todo* lo que viven. Si uno no se toma en serio toda su propia humanidad, no podrá comprender cuál es la respuesta que espera.

La segunda cosa que hay que suscitar es una conciencia viva de que nuestra humanidad personal, por sí sola, no resuelve sus problemas, que no puede encontrar respuesta a todo: es el sentido de que dependemos de algo que está más allá de nosotros mismos. No tenemos que negar la experiencia humana, no tenemos que presentar la Gracia como una abolición de la naturaleza, sino como la respuesta sobrenatural a la naturaleza misma. Y los jóvenes tienen que experimentar la insatisfacción característica de lo humano, tienen que descubrir esa impotencia en sí mismos, pues, en caso contrario, no se convencerán jamás de esa respuesta.

Finalmente, la tercera norma es pedir a los jóvenes que se comprometan a actuar en su vida conforme a la solución cristiana, es decir, conforme a la solución que les proponemos, para verificarla en su experiencia. Únicamente si toman a la Iglesia como algo que deben verificar en su vida, les convencerá gradualmente y encontrarán en ella la respuesta a sus aspiraciones más profundas. Sucede como en el episodio de Emaús: que después de haber estado largo rato con Él, finalmente le reconocen y comprenden la experiencia que estaban teniendo (¿No ardía quizá nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino?¹).

¹ Cfr. Lc 24, 13-32

La verificación es obra de la vida entera. Sin embargo, muy a menudo tratamos de convencer sólo el intelecto, debido a la mentalidad racionalista que caracteriza al ambiente actual.

Mi experiencia entre los estudiantes me sugiere algunas otras observaciones sobre la *experiencia cristiana* de los jóvenes. La experiencia es más incisiva cuanto más libre es, cuanto más la hace el propio joven, cuanto más nace de su iniciativa. Si experimenta los valores de manera personal y viva el joven llega a comprender su deber, llega a aceptarlo incluso cuando no resulta fácilmente comprensible. Repetir esas experiencias, teniendo presente la respuesta cristiana como solución a ellas, se traduce al llegar a cierto punto en mentalidad, en *cultura*. La cultura es el criterio con el que se plantea toda la experiencia; o mejor, es la experiencia de una realidad que lo explica todo. Y finalmente de la cultura se llega al *testimonio*. Se ha renunciado a vivir conforme al propio criterio para adoptar el criterio de Cristo, de la Iglesia. En la medida en que el criterio del Otro se manifiesta en nuestros gestos, en nuestra vida, damos testimonio de Él.

Pero el testimonio sólo puede darse en el *ambiente*. La experiencia de cada uno nace de la situación en la que se encuentra, y por eso la pasión por dar testimonio sólo puede traducirse eficazmente en el lugar de donde provienen las solicitudes y los problemas de la vida de cada día.

Por consiguiente, el educador no puede dejar de tener en cuenta el ambiente en el que los jóvenes están llamados principalmente a vivir. Hay que resistir a la tentación de separarles del ambiente; por el contrario, es necesario dar a los jóvenes sentido del ambiente.

Dos observaciones finales pueden servir a propósito de esto.

1) Para tener sentido del ambiente hace falta tener antes *sentido misionero*, sentido de la catolicidad o universalidad. Los apóstoles siguieron a Cristo también porque le consideraban el realizador de un ideal universal. Esta tensión hacia lo universal está dentro del alma de todos nosotros: sin ella el alma se consumiría. Las tareas más pequeñas y más mezquinas se aceptan porque hay un ideal más grande que las comprende y las valora.

Sirve para transmitir este ideal provocar interés por las misiones (no simplemente con un donativo de vez en cuando) y por

la participación en la liturgia, cuyas palabras valen para todos los tiempos y para todos los hombres.

2) La condición para realizar todo ello es la *comunidad*. La comunidad no consiste en converger exteriormente en un punto, sino en una forma de concebir la acción teniendo presentes a los otros. La comunidad es una dimensión, antes que un resultado.

Para dar sentido comunitario es también indispensable la liturgia. Más aún, ésta representa el método educativo por excelencia para adquirir sentido de la Iglesia, ya que es una experiencia que penetra en gestos y actitudes, es una verdadera cultura que se traduce en diversos ritos, y es palabra que se dice a todo el mundo y solamente puede realizarse en comunidad.

PARA UNA EDUCACIÓN EN EL ESPÍRITU CATÓLICO (1960)

•El mismo Adán se ha repartido, pues, por toda la superficie de la tierra. Concentrado una vez en un solo lugar, cayó y, haciéndose pedazos de algún modo, ha llenado con sus fragmentos todo el universo. Pero la misericordia divina ha reunido desde todas partes estos fragmentos, los ha fundido en el fuego de la caridad y ha reconstruido su unidad que estaba rota. Es una obra que este Artífice sabe hacer, así que nadie desespere. Ciertamente que es una obra inmensa, pero pensad en quién es el Operario. Vuelve a hacer lo que había hecho, reforma lo que había formado¹.

La respuesta a la llamada de los sumos pontífices en favor de una participación cada vez más amplia y profunda de los laicos en la tarea misionera de la Iglesia es, ante todo, una cuestión de educación: se trata de formar cristianos que sean profundamente conscientes de sus responsabilidades «católicas».

Esta formación —como han recordado los pontífices muchas veces— debería obviamente comenzar en la familia, para continuar en la parroquia y en la escuela y perfeccionarse en los movimientos católicos juveniles.

¿Se da hoy día esta formación? Resulta lícito expresar algunas dudas: en el segundo Congreso Mundial de Apostolado seglar, que se celebró en Roma en octubre de 1957, numerosos delega-

¹ San Agustín, *Comentarios sobre los salmos*, 95, 15.

dos de todas partes del mundo lamentaron la escasa sensibilidad que hay en la catequesis y la predicación hacia los problemas de apostolado.

Hay una cosa que tendríamos que recordar de entrada categóricamente (algo que muchos admiten en principio, pero que raramente se ve prácticamente en los diversos métodos educativos). Interesarse por las misiones no es algo distinto a participar en la aventura del Reino de Dios, vivir la caridad, lo que constituye la ley «normal» de toda vida cristiana. Vemos en los movimientos misioneros juveniles una tendencia a presentar la cuestión misionera como algo que hay que estudiar, con el peligro de hacer de ello un *bobby* para amantes de cosas exóticas, o como una especie de heroísmo continuo de pioneros, con el peligro de provocar así una exaltación sentimental carente de fundamento. ¡Y, sin embargo, Pío XII afirmaba que «las perspectivas universales de la Iglesia son las directrices normales de la vida del cristiano»²!

No es mi intención detenerme ahora, de manera particular, en los tres ámbitos educativos de la familia, la parroquia y la escuela, sino tratar de exponer algunas indicaciones de método generales, válidas por consiguiente para cualquier ámbito, con el fin de formar a los jóvenes en el espíritu misionero.

Creo que el problema puede reducirse a esta sencilla pregunta: ¿Qué hacer para que la preocupación misionera se convierta para cualquier cristiano en una preocupación cotidiana?

Para que esto suceda hace falta que a los jóvenes se les «acostumbre a las grandes ideas, que se comprometan a experimentar la caridad y que se les eduque a vivir en comunidad».

Acostumbrar a los grandes ideales

Cuanto más se insista de partida en aspectos particulares para obtener resultados en el campo ético, menos se obtiene. El carácter evidentemente justo que tienen los requerimientos que hacen habitualmente los educadores es algo que percibe indudablemente el joven en formación: conseguir obedecer a sus padres,

² Cfr. Pío XII, Encíclica *Fidei Donum*, 21 abril 1957, A.A.S., 49 (1957), 238.

estar atento en clase, no tratar mal a los compañeros, evitar los pecados contra la pureza, etc.: todo esto es demasiado claro para que la conciencia del joven no lo acepte como algo necesario. Pero esos requerimientos evidentes y claros tropiezan habitualmente con dos grandes obstáculos:

1) A pesar de su claridad, tales requerimientos carecen para muchos jóvenes del brillo y el calor capaces de transformarlos en algo atractivo, «que mueva», es decir, que se convierta psicológicamente en motivo, en móvil. De esa manera se quedan en algo teórico, abstracto, y la conciencia del joven se mantiene en un estado de sutil indiferencia hacia ellos.

2) Para muchos otros jóvenes, más sencillos o con una sensibilidad ética mayor, la justeza de esos requerimientos se convierte en motivo válido, se adhieren entonces a la invitación del educador y se comprometen al esfuerzo requerido. Y se comprometen a ello con la persuasión obvia de que pueden lograr con facilidad la meta, como quien juega al mecano o resuelve un problema de álgebra. Pero tarde o temprano caen en la cuenta del contraste que se produce entre sus intenciones originales y los resultados que alcanzan. Comprenden que, a pesar de su decisión, los resultados no son tan inmediatos y puros como ilusoriamente habían pensado que podían ser; que el esfuerzo para superar el cansancio tiene que repetirse con una continuidad absolutamente imprevista. En resumen, que tampoco en el caso de estos jóvenes posee ese tipo de requerimiento la carga suficiente para producir en ellos una fidelidad indomable. Y es que los requerimientos éticos particulares no son otra cosa que aplicaciones contingentes de leyes universales y eternas, de ideales permanentes: precisamente para esa grandeza está hecho el espíritu del hombre, es aquello por lo que el corazón del hombre, en la medida en que mantiene su sencillez original, vibra, se siente irremediablemente atraído, es lo que le permite recuperarse después de cada derrota. El corazón del joven mantiene sin duda todavía al menos un poco de esa sencillez original que le ha dado la naturaleza, es decir, Dios. Solamente los ideales brillantes pueden conmoverle, al menos, un poco; es lo único que puede obtener su estima y hacerle actuar.

Pero todo esto tampoco sería suficiente si los valores ideales no se presentaran y descubrieran como algo concreto, inherente al mundo en el que viven los jóvenes, como fuerzas que permi-

ten alcanzar metas históricas; los jóvenes exigen cosas extremadamente concretas. Jesús nos enseñó todo esto magníficamente al centrar su llamamiento a los hombres en el «Reino de Dios», cuyas fronteras Él identificó con los límites mismos de la tierra y del tiempo: «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación»³, «[...] recibiréis fuerza para ser mis testigos [...] hasta los confines del mundo»⁴.

Comprometer a vivir la experiencia de la caridad

Cristo estableció una ley para toda la dinámica del alma humana: la caridad. Es necesario aclarar bien el sentido que tiene esta ley, y para lograrlo no hay otro modo que meditar lo que Dios mismo hizo: Él «compartió» nuestra vida llegando hasta «compartir» nuestra muerte. La caridad es compartir con los demás, con el «prójimo». Hay que poner como eje de la línea educativa una sugerencia insistente para que el joven se habitúe a concebir cada vez más toda su vida (tanto sus actividades actuales como sus perspectivas futuras) en atención a los demás, como un servicio a ellos.

Para hacer que esta actitud se convierta en *habitus* el camino más eficaz es comenzar a obtener de los jóvenes que comprometan un poco de su tiempo libre en el servicio a los demás. Un chico estudioso y escrupuloso con sus deberes, cuyo tiempo libre transcurra como el ocio merecido tras el cumplimiento del deber, quizá pueda llegar a ser uno de esos magníficos burócratas de los cuales «L'Espresso» jamás podrá hablar mal, pero será la personificación de la avaricia. En cambio, si uno se ha habituado a poner a disposición de otros algo de su tiempo, será facilísimo hacerle comprender, si es que antes no ha llegado a ello instintivamente, que el compartir no puede limitarse a los que se tiene alrededor, que es necesario hacerlo con todos los hombres, y que limitar la caridad a los que se tiene cerca no es compartir, sino elegir basándose en el criterio de uno mismo, y por consiguiente no es más que una afirmación de sí mismo. En efecto, limitar nuestra

³ Cfr. Mc 16, 15.

⁴ Hch 1, 8.

apertura convivencial es tratar de imponer nuestra propia medida a la ley profunda del ser, confundir el amor con el cálculo, el compartir con un intento de dominar. La caridad es una ley sin límites, universal, «católica».

La comunidad como lugar educativo

El planteamiento del trabajo formativo a la luz del gran ideal concreto que es el advenimiento del Reino de Dios, y la experiencia genuina de la caridad que permite descubrir un modo de vivir compartiendo nuestro ser con toda la humanidad, tal como hizo Cristo, son dos normas que debe descubrir el joven en un lugar concreto, en una «comunidad» que se base en ellas. ¡Ojalá quisiera el cielo que la familia, la parroquia y la escuela fueran ese «lugar»! ¡Pero que lo sean al menos las asociaciones y los movimientos juveniles, que hagan sentir que esas normas inspiran sus preocupaciones esenciales!

La eficacia del método que he sugerido tan lacónicamente puede comprobarse ya donde se ha adoptado. El movimiento de aspirantes de la diócesis de Milán ha centrado prácticamente todo su trabajo de este año en la perspectiva misionera y universal, y ha recogido testimonios numerosísimos de asociaciones que han vuelto a florecer. Al mismo tiempo, el movimiento *Gioventù Studentesca*, a través de la vivencia de un compromiso caritativo concreto (cuatrocientos jóvenes van todos los domingos a los arrabales de Milán para estar con los niños, y otros doscientos se ocupan de los poliomielíticos, huérfanos e hijos de presos), motivado enérgicamente por la necesidad de que su propia existencia sea un compartir lo más posible con los demás, sean quienes sean, ha producido en ellos una sensibilidad misionera intensa y habitual.

CRISIS Y POSIBILIDADES DE LA JUVENTUD ESTUDIANTEL (1961)

Con mucha frecuencia la descripción y la documentación se consideran hoy como el alfa y la omega de la sabiduría moderna. Pero ahora no podemos permitirnos el lujo de entretenernos en la descripción de la fenomenología del problema que nos hemos planteado: esto ya se hace habitualmente con suficiente amplitud. En primer lugar, pues, trataré de definir los elementos que me parecen decisivos para hacer un diagnóstico.

Antes que nada me veo obligado a sentar una premisa significativa: por el lugar que ocupa en la cronología de cualquier vida, la juventud ha presentado en todos los tiempos un espectáculo de crisis. Por lo tanto, si ahora se habla de una crisis particular y excepcional de los jóvenes, hay que buscar en última instancia sus raíces en una crisis de la educación, de los factores educativos. ¿Crisis, quizá, de los educadores?

Jamás ha tenido a su disposición el ambiente, entendido como mentalidad y modo de vida, tales instrumentos como ahora para invadir despóticamente las conciencias. Hoy más que nunca el educador, o más bien el «deseducador» soberano, es el ambiente, con todas sus formas expresivas. La crisis de los educadores se perfila, en primer lugar, como una falta de conciencia que los reduce a colaboradores, tal vez sin darse cuenta, de las deficiencias del ambiente. En segundo lugar se manifiesta en la carencia de vitalidad en su actitud educativa, lo que les impide combatir con la energía necesaria la influencia negativa del ambiente. Esta falta de vitalidad de los educadores les lleva a replegarse en posiciones esquemáticas y tradicionalistas, en lugar de provocarles a

renovar el eterno Verbo redentor frente a los nuevos retos que plantean los tiempos.

Esta premisa reviste una singular importancia en el mundo estudiantil, y no lo digo sólo porque mis observaciones tengan su origen integralmente en mi experiencia con ese mundo, sino también porque la figura del educador, en el sentido más estricto de la palabra, permanece dentro de él como una trama de presencias llena de sugerencias y reclamos sin comparación con lo que sucede en otros ambientes de vida.

Creo que la crítica situación de la juventud, originada por la carencia educativa, se puede resumir en dos puntos: ausencia de convicciones reales y ausencia de una ética adecuada.

Fijémonos en estas dos ausencias; me detendré más ampliamente en la primera, ya que constituye, en el fondo, el origen de la segunda.

Ausencia de convicciones

La responsabilidad fundamental de esta ausencia de convicciones, en mi opinión, estriba en el *modo* de enseñar. Con esta palabra me refiero a un ámbito de fenómenos que precede a la escuela y la excede, pero que sin duda la atañe, pues sobre todo en ella los responsables naturales de la educación del joven incumplen su tarea de introducirle en el conocimiento de la realidad.

Esto es lo que yo he experimentado: a mi parecer, la deficiencia más grave de la enseñanza moderna es que no se ayuda suficientemente al joven a comprobar en su experiencia la correspondencia que hay entre lo real y su conciencia, entre la realidad y él mismo; no se ayuda lo bastante al joven a tener la experiencia de la verdad («Adequatio rei et intellectus»).

En este punto mis observaciones se centran en dos aspectos del problema: en primer lugar, la enseñanza no se preocupa de ofrecer una ayuda para descubrir una hipótesis explicativa unitaria; en segundo lugar, tampoco se preocupa de llevar al joven hacia un compromiso existencial, que es la única posibilidad de verificar esa hipótesis.

a) Abordemos el primer punto: la enseñanza no se preocupa de ofrecer ayuda para descubrir una hipótesis explicativa unitaria.

El predominio de la componente analítica en los programas deja al estudiante solo frente a una heterogeneidad de cosas y de soluciones contradictorias que le producen únicamente, en la medida de su sensibilidad, desconcierto y debilidad por la incertidumbre. Algunas veces comparo en clase al estudiante con un niño inteligente que, al entrar en una habitación, encuentra sobre la mesa un gran despertador. Como es inteligente y curioso, coge el despertador y poco a poco lo desmonta por completo. Cuando termina con esta operación tiene delante de él cincuenta, cien piezas. Ha sido un buen trabajo, pero de repente, desconcertado, empieza a llorar: tiene todas las piezas del despertador, pero el despertador ya no está; le falta la idea sintética para reconstruirlo. El joven estudiante carece a menudo de una guía que le ayude a descubrir el sentido unitario de las cosas, sin el cual vive una disociación, más o menos consciente, pero que siempre produce un deterioro. En un periódico estudiantil escribía un chico lo siguiente: «El verdadero aspecto negativo de la escuela es que no hace conocer lo humano a través de los valores que con demasiada frecuencia y tan inútilmente manejamos; cuando el hombre revela su naturaleza en cada acción es ridículo (¡o trágico!) que se recorran en clase algunos milenios de civilización en vano, a través del estudio de las variadas manifestaciones humanas, sin llegar a saber reconstruir con suficiente precisión la figura del hombre y su significado dentro de la realidad. Nuestra escuela se asienta en un neutralismo antinatural que anula todos los valores [...] pero la ceguera de nuestro tiempo rara vez permite que la escuela se sienta en el banco de los acusados, cuando es culpable: sí se pone en tela de juicio el que no esté en situación de formar buenos técnicos y hábiles especialistas; se la cuestiona por el asunto del latín o por los programas de selectividad para acceder a la universidad; pero no se la acusa porque no haya sido capaz de formar verdaderos hombres, a menos que suceda que estos “no-hombres” cometan cualquier tontería grave y clamorosa, como, por ejemplo, un episodio de intolerancia racial»¹.

El escepticismo más o menos larvado o clamoroso se convierte en la atmósfera que respira el alma del estudiante como un aura sutil y estremecedora o, en los más sensibles, como una tor-

¹ G. Gamaleri, *Una scuola di «spostati»*, «Milano Studenti», 4 (1960), n. 2, p. 13.

menta dispersiva o una tempestad que rompe todo; en cualquier caso, siempre vacía su capacidad de arrojo, y el estudiante se asemeja a un hombre que camina sobre arena: tres cuartos, cuatro quintos o nueve décimos del esfuerzo que realiza se ven absorbidos por la inestabilidad del terreno. Después nos lamentamos porque no construyen: pero, ¿construir qué y sobre qué bases?

Un chico comentaba en una reunión de estudiantes de bachillerato: «Nos hacen estudiar una infinidad de nociones y no nos ayudan en absoluto a comprender el sentido que tienen. ¿Por qué nos las hacen estudiar?».

Una de las ambigüedades que me resultan más extrañas y ciertamente, desde la experiencia, más contrarias para un desarrollo sereno y sólido de la conciencia de los jóvenes, es la clásica afirmación del laicismo contemporáneo de que la visión unitaria de las cosas, su significado sintético, debe emerger de forma espontánea en el espíritu del individuo como resultado de una confrontación, como ellos dicen, libre y objetiva.

Nada me parece más contrario al método objetivo que usa la naturaleza, la cual lanza al hombre a ser, y a ser de una manera precisa, con una positividad perfectamente clara, y con esta precisa positividad hace que conozca y compare todo. Es esta positividad original, esta hipótesis original en la que la naturaleza nos sitúa, la que hay que desarrollar. Decía Newman que las conversiones no son otra cosa que el descubrimiento más profundo de lo que ya antes se quería realmente. Toda conversión verdadera es una profundización; el extraño concepto de novedad que está de moda olvida que toda experiencia de novedad verdadera, y por tanto de conquista, es necesariamente una comparación con algo que permanece, pues, en caso contrario, no hay novedad, sino disolución, polvo: «*Tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae*».

La afirmación laicista me parece gravemente ambigua, precisamente porque toda verdadera confrontación exige un conocimiento de sí, un desarrollo intenso de la hipótesis original que nos constituye. Sin ésta el individuo no juzga comparando sino que se abandona a una simple reacción. Por otra parte, la confrontación sólo es verdadera si acrecienta la personalidad, es decir, si favorece una genuina libertad para juzgar y elegir; pero me parece que la experiencia enseña precisamente que el estudiante, por lo menos el bachiller, si no

recibe la ayuda de un criterio educativo preciso no consigue juzgar ni elegir *verdaderamente*. Lo nuevo, lo impresionante, lo mejor expresado, la solución más ventajosa: éstos son los efectivos criterios en función de los cuales elige, por lo que se puede decir que no juzga ni elige verdaderamente, sino que reacciona ante una impresión y se queda encerrado en ella. Cualquier investigación tiene que desarrollarse a partir de una hipótesis, pero, mientras que esto está claro para el estudio de los astros y de las estrellas, se olvida con frecuencia en el estudio de la naturaleza humana. El que se encienda esta hipótesis es señal del genio; en ofrecerla a los discípulos consiste la humanidad del maestro; adherirse a ella como luz para la aventura de su camino personal es la primera señal de inteligencia y sabiduría del discípulo. Me viene a la mente aquella frase de Jesús: «Si tu ojo no ve tenebrae quanta erunt»¹. La postura más extendida realmente entre los jóvenes es una actitud de duda imposible de arrancar con ninguna discusión, porque en el fondo es indiferencia hacia la verdad, o justificación impertérrita de sus impresiones.

Debemos pensar, además, que la ausencia de una hipótesis como criterio explicativo unitario implica, para nosotros, profesores cristianos, la ausencia de la figura de Cristo como clave de toda la realidad. «Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt»². Y en medio de estas tinieblas estamos nosotros, los educadores cristianos.

b) Veamos ahora el segundo aspecto de la carencia que hemos advertido en la enseñanza. Además de por su carácter analítico, por la ausencia de un criterio unitario positivo, la enseñanza actual, desde el punto de vista educativo, falla por ese planteamiento racionalista que olvida la importancia del compromiso existencial como condición inevitable para tener una experiencia genuina de la verdad y, por tanto, para alcanzar una convicción. No se puede comprender la realidad si no «se la acepta». Ni siquiera la más genial evidencia se convierte en convicción si el «yo» no se familiariza con su objeto, si no le otorga tiempo, si no convive con él, es decir, si no lo ama.

² Jn 1,5.

El racionalismo moderno olvida o niega la dependencia fundamental que tiene el yo, olvida o niega esa sorpresa imponente y original que supone la evidencia. (Un alumno mío de primero, después de una discusión, definió así la evidencia: darse cuenta de una presencia inexorable). El racionalismo actual olvida o niega que vivir es compartir el ser, y que por esto hay una compañía que debe aceptarse leal e intensamente si se quiere vivir con inteligencia.

La mentalidad moderna enseña a los jóvenes, desgraciadamente, a seguir las cosas solamente en la medida en que les agraden, y luego basta. Por ello aquella *presencia* se afronta más bien como pretexto para afirmar sus propias preocupaciones y esquemas; no para seguirla fielmente hasta el fondo. Por eso, cuando esa presencia no corresponde a sus preocupaciones previamente determinadas, la fila de «peros» y de «sies» condicionales encubre a menudo su falta de disponibilidad y de genuino amor al bien.

De ahí viene ese miedo tan extendido y esa extraña incapacidad que tienen los jóvenes para afirmar el ser. Este miedo a afirmarlo nace precisamente de una falta de compromiso con el ser, que se traduce en el desinterés con el que vive la mayoría o en el «terror del borracho» que dice Montale.

¡Pensemos qué sólida e intensa adhesión a la existencia (digo a la existencia, no a una interpretación de la misma) hace falta para seguir la voz de la realidad, para obedecer a su llamada analógica, hasta llegar a los valores personales, hasta Dios! Es natural que los jóvenes se detengan en seguida, aún antes de empezar, si no se les ayuda a adherirse sinceramente a la existencia.

Una vez, el citado periódico estudiantil comentaba: «¿Es posible hallar un remedio para todo esto? Tal vez el único medio educativo que puede hacernos descubrir la verdadera humanidad del hombre, el camino que hay que recorrer para realizarse sin equívocos, sea la cordial y diríamos, instintiva atención a lo positivo, sea cual sea el modo en que se proponga, a través de las páginas de un libro, de la voz de un profesor o de la insuperable concreción de un gesto de amor. El lado amargo de la situación es que actualmente parece que el camino hacia lo positivo tenemos que recorrerlo solos, y el amor instintivo que albergamos por ese camino, no siempre sabe sostenernos hasta la meta». En el fondo, es una observación que está de acuerdo con lo que dice Séneca en sus *Cartas a Lucilio*: «Te he contado estas cosas para demos-

trarte lo impetuosos que serían los impulsos de los novicios hacia las cosas más altas, si alguien les exhortase y les infundiese ardor. Sin embargo se yerra, un poco por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir y no a vivir, y un poco por culpa de los discípulos que se dirigen al maestro con el propósito de cultivar la inteligencia o la ciencia y no su alma, y así lo que fue filosofía se ha convertido en filología³. Y lo que fue sabiduría es lo que ahora llaman ciencia.

Resumiendo, diríamos que, desde el punto de vista psicológico, la convicción nace de un descubrimiento que propone la inteligencia como hipótesis unitaria pero que, luego, el amor verifica en la entrega a la existencia. Por tanto, para ayudar a que se dé la convicción, la educación tiene que, por un lado, proponer clara y decididamente un sentido unitario de las cosas, y, por otro, empujar incansablemente al joven a confrontar con ese criterio cada encuentro que tenga, es decir, a comprometerse en una experiencia personal, a llevar a cabo una verificación existencial.

Pensemos en la enorme importancia que tiene todo esto para alcanzar una convicción religiosa. Podemos enumerar brevemente las carencias que encontramos, con frecuencia, en el corazón mismo de nuestra educación religiosa.

Ante todo —lo hemos apuntado ya— la ausencia de Cristo en la relación con las cosas, con todas las cosas, ya que su profunda pertinencia a ellas ni tan siquiera se propone. El discípulo prefiere entonces jugar con su intelecto en vez de aceptar el misterio.

En segundo lugar, querer entender antes de comprometerse. Por desgracia es un error muy fomentado y extendido.

Afortunadamente existe el tiempo que nos hace llegar a viejos, existe la bondad de Dios que nos mete en mil relaciones, y existe la naturaleza, que rompe nuestro desinterés y nos lleva a asumir posturas más profundas, porque, de otra forma, el querer comprometerse solamente después de haber comprendido significaría no comprometerse nunca.

En tercer lugar está el descuido con el que se sigue el cambio que se produce a una determinada edad (la edad que corresponde al bachillerato), en la cual las ideas recibidas, los gestos

³ L.A. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, lib. XVIII, ep. 3, 23.

devotamente repetidos, la discreción obediente, todo ello, tiene que convertirse en algo así como una hipótesis que se comprueba en las nuevas experiencias con las que el individuo comienza entonces a enfrentarse solo. Si de los catorce años en adelante, durante cuatro o cinco años, no se ayuda insistente y sistemáticamente al joven a ver la conexión que hay entre el dato (la «tradición») y la vida, sus nuevas experiencias crearán las premisas para que asuma una de las tres actitudes enemigas del cristianismo: la indiferencia, que hace que sienta como abstracto todo lo que no entre en contacto directo con la experiencia; el tradicionalismo, en el que la gente más bondadosa o menos vivaz se refugia rígidamente para no mirar lo que pasa fuera y no sentirse turbada en su fe; y la hostilidad, pues un Dios abstracto es ciertamente un enemigo, del cual, como mínimo, se puede decir que nos hace perder el tiempo. El método decisivo para impedir a una determinada edad estas actitudes consiste en experimentar lo que nos ha sido dado, que se debe confrontar con *todas* las cosas (la confrontación con «todas» es importante, porque, en caso contrario, se crece de forma unilateral y esquemática). Es necesario sobre todo experimentar que el ideal cristiano y la realidad cristiana tienen capacidad para hacernos trabajar también durante el tiempo libre, porque el amor se educa en el joven precisamente si tiene la posibilidad de dedicar a los valores el tiempo que reservaría para divertirse.

Ausencia de actitud ética

Hemos dicho que la segunda carencia grave que se da, al menos en mi opinión, en la situación psicológica de los jóvenes estudiantes es la ausencia de una actitud ética adecuada.

Evidentemente, el responsable de esto no es la enseñanza sino más bien el planteamiento que dan las familias o los eclesiásticos al requerimiento moral. Querría solamente subrayar un asunto en este campo: el ambiente es el que es, y ya que éste penetra y empapa casi por ósmosis al estudiante, sólo podremos tener esperanza si es enérgico y adecuado ese requerimiento moral, pues solamente la familia o la libre caridad de los sacerdotes y religiosos puede cribar, limitar o incluso cambiar la influencia de la situación ambiental.

Haré sólo algunas observaciones.

a) Se puede hablar también de «acción» a propósito de los animales, de las acciones y reacciones en el campo físico, pero la palabra «gesto» pertenece solamente al hombre. Y lo que convierte en gesto la acción del hombre es la moralidad. ¿Por qué? Porque el hombre, al actuar, tiene conciencia del nexo que hay entre lo que brota de su situación contingente y el orden de todo (la palabra «todo» es tan importante para el gesto como los elementos diminutos que lo componen). La moralidad es precisamente lo que establece la posición de un momento determinado en el «todo» del que forma parte. Por eso, cualquier momento, cualquier acto del hombre, incluso comer y beber, lleva sobre sí la responsabilidad que da testimonio de una concepción determinada del todo, de la totalidad de lo real.

La primera condición, por consiguiente, para que pueda solicitarse una acción que tenga sentido moral es que la perspectiva en nombre de la cual se realice sea tan grande como debe ser, que sea total, universal. En mi opinión, la amplitud del motivo por el que se llama es lo único (aparte de la gracia de Dios) que hace moverse al joven incluso en las cosas concretas. Precisamente porque todavía tiene una correspondencia genuina con su estructura natural, el joven se mueve y se resigna a afrontar lo particular en la medida en que lo ve con perspectiva universal. El joven moraliza el instante simplemente porque ama el todo; el deseo de infinito le hace sellar de eternidad incluso las cuatro paredes de una celda. Lo primero que omitimos con mucha frecuencia es precisamente esta perspectiva universal que debe tener el motivo de cualquier requerimiento ético. De hecho, en la educación familiar y en la mentalidad corriente se recurre más fácilmente a aspectos voluntaristas y analíticos, o se pone como fundamento de la moralidad la dignidad personal; y, sin embargo, el motivo fundamental que puede despertar una adhesión genuina y poderosa de la voluntad del joven es tener sentido misionero en cada gesto humano.

b) Apelar a la tradición es algo que puede formularse de maneras muy distintas, pero en todo caso tiene que quedar claro que el verdadero concepto de tradición es que ésta representa un valor universal que hay que redescubrir en cada nueva experiencia humana. Si la historia y la existencia tienen un sentido que constituye un valor universal, y éste tiene que redescubrirse en

cada nueva experiencia, ¿quién debe hacer este descubrimiento? ¿El adulto?, ¿el padre?, ¿el maestro? No, eso sería tradicionalismo. Esa experiencia tiene que vivirla el joven, porque esto es lo que representa la libertad, el riesgo y el valor de ejercer la libertad. Ahora bien, este amor a la libertad, hasta el punto de despreciar el riesgo, no es solamente de una dificultad enorme para el joven sino, sobre todo, una preocupación que la educación tiene que aprender a superar. Lo decía Césare Balbo al final de sus *Esperanzas de Italia*: «Sólo los cobardes hacen en la mañana de la batalla el cálculo de sus probabilidades; los fuertes y constantes no suelen preguntar con qué fuerza ni durante cuánto tiempo tienen que combatir, sino cómo y dónde. Sólo tienen necesidad de saber el camino y la meta, y después esperan, trabajan, combaten y sufren hasta el final del día, confiando a Dios el resultado»⁴. A Dios, al misterio del Ser, a esa Medida que nos ha hecho, que nos sobrepasa por todas partes, y que nosotros no podemos medir.

c) El sentido de lo universal origina inexorablemente sentido de la comunidad. Pocas palabras se repiten tanto como ésta y a la vez se viven y se comprenden tan mal. La comunidad es la unidad profunda que nace de la convivencia. Con nuestra insistencia en la organización, confundimos las asociaciones con la comunidad. Creemos que se puede constituir una comunidad por medio de una convergencia de intereses externos, como un acuerdo para hacer algo determinado. La comunidad, precisamente porque es fruto de la confrontación en la convivencia, es una dimensión interior, está en el origen de nuestros pensamientos y de nuestros actos; de otro modo, no es comunidad sino cálculo. La comunidad es una manera de concebir las cosas, de afrontar el problema del ser, así como los problemas del estudio, de la historia, del amor. La comunidad es, en resumen, un modo de acercarme a todas las cosas.

d) Cuando falta el verdadero concepto o una verdadera experiencia de comunidad, de caridad, de convivencia, no se entiende tampoco ya el concepto de *autoridad*. La autoridad queda hoy fuera de la conciencia, aunque pueda ser un límite devotamente aceptado.

⁴ C. Balbo, *Le speranze d'Italia*, UTET, Turín 1925, p. 272.

En el plano natural, la autoridad —la experiencia de la autoridad— nace del encuentro con otra experiencia evidentemente más fuerte que la mía, en la cual yo me reencontro, me descubro a mí mismo. Por ejemplo, el padre tiene respecto al niño una experiencia humana evidentemente más fuerte. Cuando nos encontramos con una experiencia genuinamente humana, más potente que la nuestra, sentimos a la fuerza devoción por ella; de aquí nace el sentido de la autoridad. La autoridad es entonces la prueba, el camino hacia lo universal. La autoridad es la hipótesis de trabajo, el criterio para experimentar los valores absolutos, universales, que me proporciona la tradición; es la expresión de la convivencia en la que se origina mi existencia; es, en cierto modo, mi «yo» más verdadero.

Esto es aplicable a la vida de la Iglesia con profunda analogía, aunque el origen de la autoridad en ella es distinto, ya que es un don de Cristo a lo largo de la historia.

Conclusión

Yo resumiría así los puntos con los que movemos para una enérgica acción educativa:

- 1) Proponer a Cristo como *principio resolutivo* de todo.
- 2) Comprometer a los jóvenes en *un actuar cristiano*, único modo para verificar vitalmente la propuesta que Cristo significa.
- 3) Suscitar perspectivas universales con *responsabilidad*, pues la perspectiva sin responsabilidad es una abstracción.
- 4) Inculcar un sentido profundo de la *comunidad*.

Un esfuerzo educativo que respete estas directrices ofrece inmediatamente, por experiencia propia, resultados inesperados.

Es necesario tener siempre presente, sin embargo, que puesto que el mal es humano, su terapia debe ser un intento humilde, iluminado por la esperanza que nace de haber tenido un encuentro gratuito dotado de una fuerza y un orden que no proceden de nuestras manos.

La posibilidad de que se produzca una recuperación educativa, por lo tanto, podrá darse mucho más por la penitencia de nuestros errores que por innovaciones geniales o descubrimientos proféticos.

VALOR EDUCATIVO DE LA ESCUELA LIBRE (1960)

«Eine Einführung in die Wirklichkeit», una introducción en la realidad¹: esto es la educación. La palabra realidad es para la palabra educación como la meta para el camino. En la meta se concentra todo el significado del caminar humano: no está presente solamente en el momento en que una empresa se cumple y se termina sino también en cada paso del camino. Pues bien, de igual modo la *realidad* determina íntegramente el movimiento educativo, paso a paso, y constituye su término.

«Eine Einführung in die Gesamtwirklichkeit», una introducción a toda la realidad: así precisa su definición Jungmann. Y es interesante advertir el doble valor que tiene ese «toda»: la educación significa, en efecto, el desarrollo de todas las estructuras de un individuo hasta realizarse integralmente, y, al mismo tiempo, la afirmación progresiva de todas las posibilidades de conexión activa que tienen esas estructuras con toda la realidad. Es decir, el mismo fenómeno es el que activa la totalidad de las dimensiones que constituyen al individuo y la totalidad de sus relaciones con los diversos ámbitos de la realidad.

De modo que el itinerario educativo tiene innegablemente marcada toda su dinámica esencial: sus perspectivas, sus formas y su trama de conexiones. La realidad lo condiciona y lo domina, lo condiciona desde el principio y lo domina como fin suyo

¹ I.A. Jungmann S.J., *Christus als Mittelpunkt der religiöser Erziehung*, Herder, Friburgo 1939, p. 20.

que es. Cualquier pedagogía que conserve un mínimo de lealtad con lo evidente tiene que reconocer y atender de alguna manera a la «realidad»: hasta el laicismo contemporáneo, para el que el principio activo de la educación está totalmente inmanente en el mismo individuo, tiene en cuenta el frecuente fenómeno de la aberración del camino hacia lo real.

Podemos decir sin más que la educación tiene más valor cuanto más obedece a la realidad, es decir, cuanto más atención sugiere hacia ella, cuanto más respeta hasta sus menores indicaciones, en primer lugar, la necesidad original de depender y la paciencia con la evolución.

La escuela es ciertamente, el lugar decisivo para la edad más importante a la hora de determinar la fisonomía personal de cada uno, debido a los descubrimientos, contactos y evoluciones que provoca. Pues bien, solamente una escuela planteada con una preocupación ideológica precisa, que esté lo más conectada posible con el ambiente en el que hayan crecido los jóvenes —o sea, una escuela que proponga una visión definida de las cosas que desarrolle la tradición original del alumno, al menos en sus elementos fundamentales—, sólo una escuela planteada de este modo puede ofrecer normalmente una educación intensa y fecunda, precisamente porque es la única que puede, por norma, provocar una devoción leal al dominio evidente de la realidad y una seguridad inteligente del carácter positivo que tiene ésta.

1) En primer lugar, ese tipo de escuela fundamenta el original «sentido de la dependencia», a falta del cual la realidad suele resultar violentada y manipulada por la presunción, alterada por la fantasía o vaciada por la ilusión ficticia.

Para obtener ese sentido de la dependencia la escuela libre forma a sus alumnos en la experiencia verdadera de la autoridad. La experiencia de la autoridad brota en nosotros cuando se produce un encuentro con una persona que tiene una conciencia rica de la realidad, de tal modo que esa persona se impone ante nosotros como alguien verdaderamente revelador, que suscita novedad, asombro y respeto. Tiene un atractivo inevitable y produce en nosotros un inevitable vínculo, pues, en efecto, la experiencia de la autoridad nos recuerda otra experiencia más o menos clara: la de nuestra indigencia y nuestros límites. Esto es lo que nos empuja a seguirla y a convertirnos en «discípulos» suyos.

Pero, si bien el adulto reconoce y opta por esa autoridad tras una confrontación madura y responsable, en las edades anteriores dicha autoridad está establecida por la misma naturaleza en la «realidad que origina» al individuo. La revelación genuina de la vida y su genuina novedad consisten en el desarrollo del sentido de dependencia de esa realidad. La escuela debe constituir el mayor servicio para crecer en esa dependencia. Entonces el chico (o el joven) se acostumbra a reconocer aquello de lo que está formado, y de ese modo sus empresas futuras como adulto serán más personales, es decir, más «elegidas» por él, porque serán más conscientes de los datos de los que tienen que partir y de las estructuras que deben usar.

No hay nada más anti-educativo y, por consiguiente, que más aridezca la humanidad del educando, que la concepción laicista actual para la cual la personalidad sería fruto de una evolución espontánea, que no necesita ninguna regla ni guía fuera de uno mismo, es decir, sin que tenga nada de lo que depender verdaderamente: todo lo que hay fuera de nuestro yo no sería otra cosa que pura ocasión para reaccionar ante ello de manera totalmente autónoma. Semejante postura —que es la que define la concepción laicista de la escuela y también la de la escuela estatal «neutra», preocupadas exclusivamente por dejar al alumno en un contacto indiscriminado con todas las ideologías— estorba interiormente y retrasa la formación de la personalidad. En efecto, la personalidad crece en la medida en que profundiza en una verdadera libertad de juicio y una verdadera libertad de elección. Ahora bien, para juzgar y elegir hace falta tener un método, un criterio. Y si éste no coincide con la afirmación de la realidad original con la que nos dota la naturaleza, entonces se vuelve un criterio ficticio, como apuntábamos antes: ya no hay en ese caso confrontación inteligente y voluntaria entre los «datos», sino abandono a las reacciones o sometimiento a las fuerzas externas, un simple dejarse arrastrar. El suceso o la afirmación que parezcan más nuevos como fenómenos, que más soliciten el instinto o la proclividad, que resulten menos incómodos para la inercia, que impresionen con más violencia, cuya forma de proponerse resulte más fascinante: todo eso es lo que determina la toma de postura del joven, que inevitablemente queda así encerrado en un falso criterio para juzgar y en una falsa capacidad de elección. La pretendida autonomía de la concepción laicista se traduce de

hecho en la alienación de uno mismo en cada instante, en una abdicación continua de la verdadera iniciativa, para ceder finalmente a una violencia que no escandaliza a la mayoría sólo porque es trágicamente furtiva.

Por el contrario, el joven llegará a realizarse cada vez más ante todo cuanto más fiel permanezca a la realidad en la que ha nacido: vivir el sentido de la dependencia es lo que pone a salvo la verdadera inmanencia en lo real de la persona que está en formación. La escuela libre, en la medida en que tienda a satisfacer estas preocupaciones fundamentales de los padres, estará ayudando seriamente al joven a crecer en esa respetuosa dependencia de la que brotará con seguridad la novedad personal del adulto.

2) El aspecto más importante e interesante de este punto de partida —que la realidad es condición obligada para que haya un desarrollo equilibrado y normal— es que no encierra un proceso obtuso de dependencia.

Hemos dicho antes que la autoridad —establecida por la naturaleza y que se articula para el joven en la escuela libremente elegida por sus padres como instrumento decisivo que debiera ser de ellos— coincide con una conciencia rica de la realidad. Pues bien, esa conciencia funciona para el joven como una especie de *hipótesis explicativa de la realidad*. No puede producirse ningún descubrimiento —es decir, ningún paso nuevo, ningún contacto con la realidad que derive del trabajo de la persona— si no existe una hipótesis, más o menos claramente pensada, pero en todo caso presente y activa. En el fondo, la hipótesis de trabajo representa esa certeza y esa positividad sin las cuales no hay nada que se mueva, nada que se conquiste, de modo que la sorprendente eclosión de descubrimientos, la admirable secuencia de pasos y de contactos que definen el desarrollo, la educación de un ser —es decir, su «introducción en la totalidad de lo real», no puede producirse sin una hipótesis que le parezca al individuo en formación adecuadamente sólida, intensa y segura. Es la naturaleza la que exige esto, en perfecta analogía con todos sus demás campos.

Y es la propia naturaleza la que presenta su hipótesis para la gran obra del desarrollo humano: es la visión del mundo que tienen los padres o aquellos a quienes éstos les encargan la responsabilidad de educar a sus hijos. No hay verdadero cuidado de los hijos, preocupación por su formación, más que dentro de una

visión, aunque sea vaga y confusa —diría que, al menos, instintiva—, de un cierto sentido del mundo. La escuela libre introduce al joven en el conocimiento de la realidad precisando y desarrollando esa visión original. Por esa razón dicha escuela tiene el mérito inestimable de educar al alumno en la certeza de que existe un significado preciso de las cosas. La realidad nunca se afirma verdaderamente si no se afirma la existencia de su significado. En esto se resume esa exigencia absoluta de unidad que constituye el alma de cualquier empresa de la conciencia humana.

En una interesante publicación mensual que editan unos estudiantes he leído con atención los siguientes juicios: «El verdadero aspecto negativo de la escuela es que no nos da a conocer lo humano a través de los valores que tan a menudo y tan inútilmente maneja: pues, ya que el hombre revela su índole en cada acto que realiza, parece ridículo (¡o trágico!) que recorramos en la escuela vanamente algunos milenios de civilización, mediante el estudio de las diversas manifestaciones de los hombres, sin que lleguemos a saber reconstruir con suficiente precisión la figura del hombre, su significado dentro de la realidad. Nuestra escuela se basa en un neutralismo antinatural, que anula cualquier valor [...]. Nociones inexpressivas: esto es lo que la escuela nos da la mayoría de las veces; se dispensa a sí misma de darnos el significado que tiene la realidad, causando a menudo en nosotros una herida duradera»². Así, pues, la escuela «neutral» da las cosas sin ayudar a comprender su significado, pero, por otra parte, la falta de oferta de significado hace que el enseñante no sea maestro. Entonces el alumno se erige en maestro de sí mismo, elevando a categoría de ley sus propias impresiones y reacciones contingentes, con esa extendida presunción llena de impertinencia y de cerrados prejuicios que envilece hoy tan frecuentemente la franqueza y la apertura que caracterizan originalmente a la juventud. Es extraño que se pretenda como ideal una escuela en la que la función de la enseñanza casi pudiera llevarse a cabo con un magnetófono: de esa manera se arranca de la relación entre enseñante y discípulo lo más característicamente humano que hay en ella: la aportación propiamente personal, la genialidad del maestro.

² G. Gamaleri, *Una scuola di «spostati»*, cit., p. 13.

El genio es testigo de una determinada visión del mundo y, por consiguiente, siempre ofrece una hipótesis de vida. En la concepción que tenemos de la escuela libre, el genio encuentra especialmente justificada su expresión; en esa escuela el que es genio se convierte en maestro. Solamente una época de discípulos puede dar una época de genios. Porque solamente en quien es primeramente capaz de escuchar y de comprender se produce la madurez personal que le permitirá más tarde afrontar y juzgar las cosas, hasta —eventualmente— abandonar la hipótesis que le había alimentado. El diálogo educativo —igual que la relación existencial— no lo ha hecho la naturaleza con interlocutores iguales: la igualdad es un posible final del proceso, pero el camino consiste en la disponibilidad para seguir, seguir una orientación precisa, seguir a alguien.

Cualquier conciencia viva y sensible siente como una pérdida de tiempo tener que caminar sin orientación precisa. Entonces es cuando se produce esa incertidumbre característica que atemoriza al joven —en el que la naturaleza ha inscrito una exigencia obvia de que haya posibilidades claras— o le confunde ante la ambigüedad, o en todo caso le impacienta porque la indecisión de lo que se le ofrece le parece instintivamente contradictoria con lo que las cosas requieren esencialmente: una adhesión inmediata. El resultado de todo esto es, además, esa indiferencia y desamor, esa tremenda falta de compromiso con la realidad que asume tan a menudo en los jóvenes ese aire burlesco de extravío o desapego amargo frente a cualquier invitación seria al compromiso que se les haga. Cualquier impulso queda como absorbido ya de entrada. Sólo una escuela libre —en tanto que lugar de introducción a la realidad humana y cósmica a la luz de una hipótesis interpretativa precisa— puede impedir sistemáticamente que se produzca en el joven un arranque desconcertado y disociado ante la vida debido precisamente a la incoherencia o la debilidad con las que se le propone la «verdad», es decir, la correspondencia que hay entre él y la realidad, el sentido que tiene su existencia. Y, puesto que impide esto, únicamente la escuela libre puede lanzar normalmente la conciencia de los jóvenes a afrontar la realidad con serenidad y solidez.

3) Pero llega ahora la afirmación —que suelen proclamar tanto los defensores de la escuela laica— de que la libertad del joven

exige que éste se formule por sí solo su concepción unitaria de las cosas, y que esto puede ocurrir perfectamente si se conocen espontánea e indiscriminadamente todas las teorías. El variado planteamiento ideológico de los diversos enseñantes sería precisamente la condición para que se dé esa «autoformación» de una conciencia unitaria.

Sin embargo, aquí más que en ningún otro caso la experiencia de la vida confirma lo que la naturaleza sugiere desde sus comienzos. La naturaleza construye a cada hombre con un material preciso, en una situación precisa, con una determinada estructura y una motivación característica, y le lanza a compararlo todo con esta fórmula inicial; después de esto la conciencia humana reformula, con el trabajo original de su propia libertad e inteligencia, sus datos de partida.

Pero es, sobre todo, si desarrolla ese dato con respeto como podrá reformularlo con sabiduría perspicaz y energía personal. En efecto, la experiencia enseña que una confrontación prematura con ideas opuestas acerca de los problemas fundamentales de la interpretación de la vida desorienta al joven, no le orienta; lo que no es un resultado consolador para ese planteamiento educativo. Amarga escuchar que esa desorientación se provoca con una intención puramente metodológica, como un momento crítico de paso, porque no se ve (o no se quiere ver) que al ponerles en ese peligro de dispersión provoca inexorablemente en los jóvenes el escepticismo. Esto ocurre sobre todo cuando éstos ven contradecir, sin estar preparados para ello, las ideas fundamentales y seguras que habían recibido en su educación anterior. En el sentido más auténtico de la palabra, se les está violentando, y la larga memoria de la humanidad ya sabe que la violencia siempre deja ruinas, nunca construcciones.

Además, ciertamente el escepticismo no es un momento de paso. Produce un estado de ánimo de fondo que permanece, determinando la mirada que el individuo tendrá sobre la existencia y la motivación de sus decisiones ante ella. La vida impone adoptar juicios y tomar opciones: cada joven siente la urgencia de ello y adoptará sus juicios y tomará sus opciones. Pero, una vez perdida la sana adhesión natural a un criterio objetivo y universal, formulará sus juicios y elegirá sus opciones abandonándose a los rígidos prejuicios que dicta la idiosincrasia o la simpatía instintiva, basándose en criterios poblados de visiones estrechas

o nacidos de datos muy particulares. *El escepticismo es un fondo de ánimo que permanece y que en la práctica sólo se supera con el fanatismo*, es decir, con la afirmación intransigente de algo unilateral.

A mi parecer caen también bajo esta acusación esos jóvenes que, al sufrir, estando impreparados, la contradicción violenta, se quedan en la ideología religiosa y moral de la que habían partido; pero, para no abandonarla, tienen que agarrarse a ella como retirándose a un enroque prudente o asustado —no lo sé—, pero ciertamente sin aliento ni apertura hacia el ambiente por el que se sienten perseguidos. Parecerá absurdo, pero en mi opinión la escuela neutral sólo saca una conclusión del escepticismo que produce: el fanatismo o la santurronería, fanatismos *en pro* o santurronerías *en contra*.

Quizá no haya nada que aclare esto mejor que la genialidad natural de la escuela libre. Solamente ésta puede crear, por norma, conciencias verdaderamente abiertas y espíritus verdaderamente libres. Precisamente porque educa afirmando un criterio único es por lo que crea en el joven un interés intenso por confrontarse con otras ideologías y una apertura sincera y simpática hacia éstas. No hay apertura viva ni verdadera simpatía que no derive de una seguridad universal, aunque sea inconsciente. «Si el criterio que tú me propones es el verdadero, ¿en qué y por qué las otras ideologías no están de acuerdo con él? Si la actitud que tú me sugieres es la justa, ¿en qué y por qué se comportan otros de manera distinta?»: son preguntas que se perderían en la conciencia del escéptico o quedarían truncadas en la del fanático, pero que se convierten en aventura apasionada y atenta de búsqueda en aquellos a quienes se les educa para saber que existe una respuesta a ellas. En efecto, la escuela libre forma en la verdadera investigación y la verdadera crítica.

La acusación de cerrazón y de estrechez mental siempre ha confundido su objetivo: no es a la escuela libre a la que debe lanzarse esa acusación, sino a ciertas formas de realizarla. La finalidad de la educación es formar un hombre nuevo: por eso, los factores activos de la educación deben tender a hacer que el educando obre cada vez más por sí mismo y que afronte el ambiente cada vez más personalmente. Por consiguiente será necesario, por un lado, ponerle cada vez más en contacto con todos los factores del ambiente, y por otro, dejarle cada vez más la responsa-

bilidad de elegir. No es esto lo que se niega; con la escuela libre se afirma solamente la exigencia real de que al joven se le «guíe» en sus contactos y decisiones, siguiendo una línea evolutiva definida por la conciencia de que él tendrá que ir siendo capaz de «obrar por sí mismo» frente a todo.

4) Y nos introducimos en la última nota. Una de las características que más pesan de una personalidad es su «fuerza de convicción»: el flujo creativo, la aportación constructiva al cosmos de una personalidad depende, para que sea continua y sólida, de esa fuerza. Ahora bien, la convicción deriva de que se descubra la conexión vital que tiene la idea que se abraza o se recibe con nuestra propia situación, de que se vea su pertinencia a nuestras exigencias y proyectos. La convicción brota al comprobar que la idea o la visión que tenemos de partida demuestra que es la clave para todas las relaciones que entablamos, que se refiere profundamente a lo que vivimos y, por lo tanto, que es luz para alumbrar las diversas experiencias. De este modo se descubre que toda nuestra realidad personal corresponde a aquella idea original que funcionaba inconscientemente como hipótesis, y de cuya validez, experimentada poco a poco, todo el ser del hombre se va volviendo devoto. Precisamente porque está decidida a proponer una visión de las cosas, la escuela libre tiene un interés supremo en que al joven se le eduque en una comparación continua no sólo con las posturas de los demás, sino también y sobre todo, entre todo lo que le sucede y la concepción ideal que se le ofrece («tradita» = tradicional).

La exigencia inexcusable de esta experimentación personal implica un incansable solicitar la «responsabilidad» personal del joven, porque, si bien el educador es el que propone esa concepción y ofrece su colaboración, solamente el compromiso consciente de cada alumno le permitirá caer en la cuenta de su valor y captar su validez existencial. La solicitud de la responsabilidad personal en la escuela libre está bien lejos de ser el recuerdo abstracto —o académico— de unos principios, y más lejos aún está de traducirse en una instigación más o menos sutil a desembarazarse de toda tradición. En la escuela libre la solicitud de la responsabilidad personal se convierte en método de enseñanza. No basta que el alumno escuche que le presentan el anuncio de un ideal; es necesario que él mismo se presente ante

el valor ideal, «haciéndolo». La Palabra que continuamente anuncia la enseñanza —de manera a veces implícita y otras explícita— debe convertirse en la inspiración consciente de su vida, en paradigma consciente de sus actos. «Veritatem facientes in caritate».

En cierto sentido, muy verdadero, la figura del enseñante se va retirando detrás de la figura dominante de la Verdad Única en la que se inspira; y, por otra parte, justamente debido al don de su testimonio, se va inscribiendo en la memoria del alumno con una simpatía fuerte y sincera, independientemente —en su nivel más profundo— de sus mismas dotes. Por eso tenemos una gratitud y un vínculo ineliminable hacia nuestros maestros, y también convicciones independientes de ellos.

Ciertamente hace falta que la escuela libre sea consciente de sus implicaciones y tenga coraje para llevarlas a cabo. Inspirar la enseñanza en una ideología, sin invitar ni ayudar a que el joven se comprometa de manera concreta y práctica con ella, producirá curiosidad cultural, en caso de que la ideología esté bien propuesta, dejando sólo una estima racional por ella; pero su traducción en la vida de la mayoría consistirá en un tradicionalismo sentimental que sólo valdrá para conservar esa estima pero no para convertirla en convicción.

En particular, a la escuela libre le interesa y necesita empujar y ayudar al joven a comprometerse ideológicamente en su ambiente, porque es de ahí de donde la trama de experiencias íntimas y exteriores del joven recibe impulsos, solicitudes y alimentación, y, por lo tanto, es, sobre todo, el compromiso con el ambiente lo que le permitirá aclarar la validez de la enseñanza que se le da. La valoración sistemática de la «responsabilidad comunitaria» de los jóvenes es, pues, la norma pedagógica indispensable de una escuela libre; es, en resumen, el instrumento para alcanzar una convicción lúcida.

Dependencia, conciencia, apertura y convicción: éstas son las características educativas en la que se fundamenta y se afirma la escuela libre. *Seguridad y solidez* del compromiso personal en la comunidad concreta del ambiente: éste es el resultado de su actividad educativa.

LA UNIVERSALIDAD DEL MENSAJE CRISTIANO (1961)

Vamos a subrayar dos motivos de la universalidad del cristianismo:

El anuncio del cristianismo es universal.

En efecto:

1) Es el anuncio de la *salvación*.

- Salvación para cada persona (solución del problema del destino).

- Salvación para la humanidad y para el mundo como un todo (solución del problema del significado de la historia y del universo: la salvación no es solamente la relación de Dios con cada hombre individual sino que es también un plan histórico y cósmico. La salvación es también un acontecimiento social).

2) Pero el cristianismo no es únicamente el anuncio de la salvación; es también el anuncio del *instrumento de la salvación*: Cristo y su Cuerpo Místico, la Iglesia. Esto significa que la salvación, en sus diversos aspectos, es posibilitada por un don misterioso y puro.

De esto se pueden extraer corolarios, entre los cuales subrayaremos los siguientes:

a) Toda realidad genuinamente cristiana está, por su propia naturaleza, abierta a lo universal; tiene, por consiguiente, una dimensión católica.

b) No es mi capacidad lo que me salva. No es una *élite* lo que como tal salva al mundo, sino un don que se ofrece a todos.

c) La ley esencial de la existencia cristiana —la caridad— es un valor que para realizarse tiene que tender a su propia difusión: «bonum est diffusivum sui».

Las líneas metodológicas de la comunicación del anuncio cristiano son universales.

Hay dos sobre todo que podemos resaltar:

1) la *Encarnación* por parte de quien lleva el anuncio.

- Encarnación en el tiempo y en el espacio

El anuncio cristiano debe ofrecerse *omni creaturae*. Es decir, tiene que llegar al hombre en cualquier condición de tiempo y espacio en la que se encuentre; debe llegar adonde está el hombre.

Esperar, aunque sea un instante, a que sean los otros quienes se acerquen a mí, es traicionar la metodología cristiana.

- Encarnación en la situación de cada hombre

El anuncio debe llevarse al hombre sea cual sea la condición moral en que se encuentre. El hombre puede encontrar en cualquier situación la gracia de su conversión. El cristianismo es, ante todo, anuncio; la *metanoia* viene después.

Hay que mirar a las posibilidades *mínimas* que tiene cada uno. Y no imponer *onera graviora*. La invitación cristiana es una invitación a adherirse a Cristo y a la Iglesia, no a nuestras fórmulas. Hay, pues, que ser esenciales y elementales al llamar e invitar.

- Encarnación en la adaptación al ambiente

El anuncio tiene que adecuarse a la mentalidad y a las posibilidades concretas del ambiente. Pero el único modo de que la propuesta cristiana no sufra ambigüedades ni compromisos que la desfiguren en esa adaptación es ofrecer lo que realmente es: el anuncio del camino para alcanzar los fines últimos. Llamar al hombre a cumplir su destino: éste es su contenido y su objetivo esencial; sin él cualquier adaptación se convierte en compromiso engañoso.

Son importantes las aplicaciones de esta observación.

Por ejemplo, un filósofo puede muy bien convertirse —y de manera perfectamente racional— antes de revisar toda su filosofía: justamente por lo que tiene el anuncio cristiano de llamamiento esencial. La revisión de su filosofía podrá ser fruto de un proceso de maduración posterior, de la evolución de su personal adhesión cristiana.

De modo que la cultura cristiana es misionera, no en cuanto que le interese más esta o aquella expresión humana, sino porque aferra la verdad esencial del hombre como tal. Así que tampoco es en absoluto verdad que para anunciar el cristianismo haya que resolver *antes* las situaciones sociales problemáticas. El anuncio cristiano es anuncio del fin último del hombre y del camino para llegar a él, y la solución de las situaciones sociales problemáticas *deriva* para el cristiano de ese anuncio, no lo precede metodológicamente.

Hace falta por ello tener en cuenta las exigencias y las «competencias» particulares principalmente en cuanto que inciden en el fondo, es decir, en el modo de resolver las exigencias de la felicidad humana y del Reino de Dios.

Y a la inversa, esta fidelidad a lo esencial produce una gran agilidad en todo lo demás e impide el escándalo —¡tan fácil!— por los cambios que se notan y las aproximaciones e imperfecciones que se acusan en todo aquello que no coincide con lo esencial. «Et non est illis scandalum».

2) la *autoridad*.

La revelación del destino y del camino hacia él es un don que se nos ofrece: don, *gratia Dei*. Por ello, si se quiere comprender y poner en práctica ese camino la norma fundamental es *seguir, obedecer*. Únicamente adhiriéndose puede uno convertirse *rationabiliter*.

Seguir, o adherirse a un «dato» que se nos ofrece, se identifica con vivir la experiencia de la *autoridad*, la obediencia a una autoridad.

LA EDUCACIÓN ECUMÉNICA (1961)

1. Sentido comunitario

El fenómeno de la educación es el punto típico en el que se puede ver y analizar hasta el fondo cuál es la concepción de la vida y la actitud ante ella que tiene una civilización, una sociedad.

La primera tarea característica de la educación debería ser *educere*, es decir, dar libertad, dar aire a los elementos que la naturaleza pone a modo de semilla dentro de cada ser que viene al mundo, con el fin de realizar plenamente su personalidad. En el fondo, ésta es una fórmula que comparte todo el mundo, desde los católicos hasta los laicistas, desde los radicales hasta los comunistas.

Sacar a luz: pero, entonces, lo primero que importa en la educación, la primera preocupación que hay que tener, es justamente el respeto, la atención y la fidelidad a esos elementos originales que la naturaleza encierra en el seno del ser humano. De otro modo se producirán monstruosidades, parcialidades, o bien desarrollos provisionales a los que seguirá irremediablemente la muerte.

Ahora bien, hay un fenómeno que se manifiesta inmediatamente en el hombre a medida que éste toma conciencia de su razón de vivir, esto es, apenas comienza a convertirse en adulto. Es un fenómeno que le domina hasta tal punto y que es tan original, tan inextirpable, tan decisivo, que está inmediatamente en la base de todos los demás fenómenos expresivos. Es un fenómeno que, para captarlo en su estado más simple, neto y claro, tendríamos que observarlo en los pueblos primitivos;

pero no en los primitivos por involución moderna, sino en los primitivos por falta de evolución. También puede verse en cualquiera que se mantenga en estado sencillo, que no se haya complicado, que no se haya vuelto artificioso por causa de determinados encuentros o invasiones de su conciencia mal criticadas y asimiladas.

Podríamos constatar esto: que los pueblos primitivos, o quizá los mismos campesinos de los pueblos avanzados, están mucho peor que los demás, tienen que superar muchas más dificultades que los demás, y, sin embargo, tienen una esperanza mucho más inmediata, incluso inexorable.

a) La esperanza es lo que fundamenta cualquier actividad consciente, cualquier actividad humana

La naturaleza formula dentro de la semilla humana la necesidad de la esperanza, precisamente como un factor determinante y de absoluta importancia para el desarrollo humano.

La inmensa mayoría de los hombres de nuestro entorno y de lo que llamamos civilización nuestra viven, no obstante, basados en una esperanza que fundamentan en su ideología. Por esto es por lo que se producen, a mi parecer, dos fenómenos éticos muy impresionantes: uno más clamoroso, porque es muy visible en los jóvenes, y otro menos evidente, pero bastante más significativo y mortífero, porque es la actitud que tienen los que gobiernan la sociedad. El primer fenómeno es la falta de compromiso, la incapacidad para comprometerse, que va desde el «¿quién me manda hacerlo?» a esa otra obtusidad del «no hacer nada» de hecho, o del «no comprometerse». Llamémosle egoísmo, aburguesamiento, comodismo, o como queramos: es en todo caso una falta de compromiso frente a la vida.

Pero hay otra actitud todavía peor, porque se presenta por su misma naturaleza como definitiva erigiéndose así en criterio de la ideología o de la enseñanza que los que la sostienen ofrecen a la gente que gobiernan o a la que enseñan. Esta segunda actitud es la siguiente: que quienes se comprometen en algún campo específico, como la política, la industria, el comercio, la enseñanza, la paleontología, el deporte, etc., se comprometen con una cosa pero son incapaces de comprometerse con su propia humanidad.

Es decir: no se comprometen con la humanidad de todos ni con esa sencilla totalidad humana que expresa la palabra yo. Carecemos de gente que nos guíe con humanidad, tanto entre los políticos como entre los científicos y los enseñantes. No empeñan su humanidad personal en su trabajo, ni en sus apasionadas empresas que, a veces, son hasta violentas y determinantes del porvenir del pueblo.

Hablando de estas cosas a los estudiantes, les leía yo esta frase de Cesare Pavese sacada de un libro suyo: «Todos buscan al que escribe, todos quieren hablarle, todos quieren poder decirle mañana 'sé cómo estás hecho' y servirse de él, pero ninguno le ofrece un día de simpatía total, de hombre a hombre»¹.

b) Servirse y servir

Servirse, pues, de él, como se sirvieron de él mientras vivía y como se sirven ahora de él tras su muerte tratando de olvidar con mucha circunspección y dejar de lado los gritos y suspiros de angustia religiosa que subyacen sin embargo en toda la historia de su vida, tal como ha demostrado un queridísimo amigo nuestro que ha leído a Pavese para entresacar esos gritos de angustia esparcidos por sus diarios y publicarlos en nuestro periódico «Milano Studenti».

Más impresionante todavía fue, después de haber leído la semana pasada estas cosas, el texto que me presentaron publicado en el último número de «Epoca», en el cual el señor Ricciardetto, pseudónimo de Augusto Guerriero, responde a un lector gravemente enfermo de tuberculosis. El enfermo le escribía así: «Me dirijo a usted como el único que puede ayudarme... Confío en su comprensión para que usted pueda comprender, aunque sea con estas pobres líneas mías, los sentimientos que me han empujado a escribirle. En 1941, con sólo 17 años, me tomé en serio el slogan 'fascista perfecto, libro y mosquetón', y dejé mi casa y mis estudios enrolándome en los batallones M.

¹ C. Pavese, «Dialoghi col compagno - Paesi tuoi», en *Saggi letterari*, Einaudi, Turín 1968, p. 235 [N.d.C.J].

Combatí en Grecia contra los partisanos. Fui herido, y después capturado por los alemanes y llevado prisionero a Alemania. En la prisión enfermé de tuberculosis. Al volver a casa mantuve oculta mi enfermedad a todos, incluso a mis familiares. Y esto porque, en la mezquina mentalidad común, un enfermo de tuberculosis, aunque no sea contagioso (como es mi caso), es un ser a evitar, del que tener compasión y al que acercarse solamente si estás obligado a ello y con mil precauciones. Y yo no quería esto. Sabía que yo no era peligroso y quería vivir como todos los demás hombres, junto a todos los otros. Volví a estudiar, me diplomé y encontré un pequeño empleo. He vivido durante años de forma descuidada, olvidando con frecuencia el haber estado enfermo alguna vez. Ahora, sin embargo, la enfermedad progresa y yo siento que se acerca mi fin. Durante el día me distraigo intentando vivir intensamente. Pero de noche no consigo dormir y el pensamiento de que dentro de poco dejaré de existir me produce un sudor frío. A veces creo enloquecer. Si tuviera el consuelo de la fe podría refugiarme en ella, encontraría la resignación necesaria. Pero, desgraciadamente, perdí la fe hace ya tiempo. Y las muchas lecturas, quizá demasiadas, que me la hicieron perder, no me han dado en cambio esa frialdad, esa tranquilidad, esa seguridad que permite a otros afrontar el paso serenamente. En definitiva, me he quedado solo e indefenso... Y por esto me dirijo a usted. Admiro su serenidad, que se refleja en todos sus escritos, y le envidio. Estoy seguro de que una carta suya me sería de gran alivio y me daría fuerzas...». Y Guerriero le responde: «Pero dígame: ¿qué puedo hacer yo por usted? ¿Escribirle una carta? Y ¿para qué puede servirle una carta mía? Yo escribo sólo de política y ¿de qué serviría que yo le escribiera de política? A usted sería necesario hablarle de otras cosas y yo nunca escribo sobre esas otras cosas; más aún, ni siquiera pienso en ellas. Precisamente para no pensar en ellas escribo de política y de asuntos que, en el fondo, no me importan nada. Así consigo olvidarme de mí y de mi propia miseria. Éste es el problema: encontrar el modo de olvidarse de uno mismo y de su propia miseria»².

² «Epoca», 15 de enero de 1961, p. 75

c) Sin fundamento

Éstos son los que guían y educan la conciencia del pueblo. El señor Augusto Guerriero podría fotografiarse en grupo con la mayoría de nuestros profesores de universidad, con la mayoría de los bravísimos columnistas que se pelean con la censura en nombre de la libertad y con la mayoría de nuestros políticos: gente que vive, que se agita por una esperanza, ya que en caso contrario no podría psicológicamente moverse. Pero gente que no tiene el fundamento, que no conoce la razón de esa esperanza. La razón que suponen tener no explica de hecho el motivo de sus esfuerzos. Lo decía el buen Andrea Buddenbrook en la famosa novela de Thomas Mann. Cuando vuelve a casa por la noche, cansadísimo, desesperado por su inacabable trabajo, sintiendo que se hunde a pedazos, se echa en su sillón y dice: «Pero, ¿por qué tengo que estar aquí? ¿Cuánto esfuerzo tengo que hacer para afirmar este 'yo' mío que es nada, que es todo él contradictorio?». Y por eso trata de evadirse, para levantar el ánimo, en ese momento spinoziano en que su «yo» ya iba a dejar de ser su «yo» para perderse en el gran mar del ser.

Las esperanzas que creen ver estos hombres y que tienen delante de sí son ontológicamente inadecuadas para el empuje que tendrían que mantener porque si hay una esperanza plena, esa esperanza a la que remite la naturaleza con sencillez aunque la deje tan en nebulosa, incierta y vaga (tanto que si Él no nos hubiera hablado de ella no sabríamos en qué podría consistir), esa esperanza, que da sentido a la vida, no puede ser algo que sólo valga para *mí*, sino algo que valga para *nosotros*. Por su propia naturaleza, desde el origen, mi destino es *nuestro destino*.

Ahora bien, puesto que el sentido es lo que da significado a mi persona y a mi ser, entonces, en el fondo se podría decir y descubrir que la comunidad no es algo que resulte de mi acción, que se forme por la convergencia en una construcción de mi obrar. La comunidad es una dimensión que se sitúa como componente de mi ser. Es una dimensión que está dentro de mí. Cuando yo como, duermo u obro bien, no soy *yo* quien come, duerme u obra bien, sino *nosotros*, en un sentido ciertamente real.

d) Sentido comunitario

Lo que falta totalmente en la educación a la que estamos sometidos, a mi pobre parecer, es una educación en el sentido comunitario. Cuando Dewey, a quien los norteamericanos consideran el genio más grande de estos últimos cincuenta años, basa toda su pedagogía en el criterio de la *Social Efficiency*, según el cual educar a un joven quiere decir hacerle consciente de que el único sentido de todos sus actos es el servicio a la sociedad y capacitarle para ello, o bien cuando los comunistas controlan hasta los meandros de los células cerebrales, hasta las raíces de las glándulas esenciales para meterles dentro el sentido del Estado, del Partido y de la Solidaridad humana (y cito los dos casos típicos del Este y del Oeste, dos casos que parecen ser los más conscientes del carácter inevitable que tiene la conexión del desarrollo de cada individuo con la vida de los demás), es decir, cuando ambos formulan estas orientaciones suyas, están dejando fuera el fundamento del verdadero espíritu comunitario. Cierto que mucho más los americanos que los rusos, porque el carácter ruso tiene mucha más sensibilidad hacia el carácter original del sentido comunitario como factor inevitable del «yo». Sin embargo, dado que los comunistas rusos lo formulan de modo positivista y materialista, terminan por dejar un vacío allí donde tiene su origen de hecho la acción de la persona: la comunidad como factor determinante del sentido de mí mismo. Por ello, si alcanzar el sentido de mí es la finalidad de todos mis actos, eso tiene que afirmarse como motivo de todo mi obrar, motivo que cuanto más presente esté, más desarrollará mi personalidad, más persona me volverá, más me volverá yo mismo.

Demasiadas veces falta de algún modo, más aún, normalmente falta del todo, la formulación de esta dimensión como dimensión original de la acción educativa. Creen tenerla aquellos que se jactan de poseer cierta evolución y sensibilidad social. Se subrayan aspectos de ella, características colectivas ineludibles, diciendo por ejemplo que el individuo es como una piedra de una casa, de un edificio, es decir, se subraya la convergencia de los efectos exteriores a la esencia del individuo, se subrayan sus ventajas, su capacidad de construir y su necesidad para ser útiles, pero no se capta ese punto original que permite al «yo» decir «yo». Por el contrario, es necesario descubrir que la comunidad tiene

que ver con el yo y que no es un resultado suyo, sino que se encuentra en su origen.

Subrayar esto significa subrayar el sentido de lo universal, porque el sentido que tiene cualquier acto es su utilidad para el cosmos: de todos mis actos, incluidos mis pensamientos, mis gestos más desconocidos y ocultos.

Quizá nosotros razonemos tan claramente sobre este punto porque nuestra vida en Cristo solamente es «mía» en tanto en cuanto es «nuestra».

e) Cuerpo Místico

Se trata, precisamente, de la Comunión de los Santos o, si queremos, del Cuerpo Místico. Yo soy yo, cristianamente, porque estamos nosotros: en cuanto que formamos parte del Cuerpo Místico. Yo soy yo en el Cuerpo Místico; por eso soy yo. Pero educar en esta dimensión no se reduce a conocer la teología del Cuerpo Místico.

En el fondo la teología reflexiona sobre la experiencia vivida, la experiencia del Cuerpo Místico de Cristo.

La teología no crea las cosas; la teología lee las cosas que se viven, pero lo interesante es que, al final, lo que lee el ojo del teólogo es un hecho que es gracia, exactamente igual que el mundo, algo hecho por el gesto gratuito de Dios. La experiencia de la Iglesia y de la comunidad cristiana es un don que el Espíritu reaviva día tras día sin dejar tregua al tiempo y a los enemigos. No le está permitido pararse, pero sólo porque está el Espíritu: no se para, porque es un dato, un puro dato, un puro don. Es necesario educar para vivir este don en su forma original, es necesario educar para concebir (ésta es quizá la expresión más importante) la propia persona como algo que nace de la experiencia de la Iglesia.

Un padre o una madre, sentados a la mesa, le preguntan a su hijo o su hija, estudiante de enseñanza media. «Bueno, entonces ¿qué haremos el próximo año? ¿Qué vas a hacer el año que viene?». El criterio para responder a estas preguntas en cualquier casa, exceptuando quizá las casas comunistas, se basa en sacar provecho de cualquier naturaleza que sea, pero si el padre o la madre estuvieran educados en el criterio comunitario cristiano, no se sorprenderían si el chico o la chica respondieran: «¿Con

qué profesión podré servir mejor al Reino de Dios, al mundo y a la Iglesia?».

¿Hay otro criterio para decidir el porvenir? ¿Es suficiente cualquier otro criterio? ¡No! Pero ¿cómo se puede comprender esto si la concepción que se tiene de uno mismo no ha sido formada y desarrollada en la dimensión comunitaria? En definitiva, la dimensión comunitaria en la educación es la condición *sine qua non* para comprender qué es lo universal, cuál es el problema misionero y en qué consiste el problema ecuménico. En su defecto la cuestión ecuménica, misionera, universal, será como un conjunto de elementos pegados, fórmulas añadidas, *hobbies*, representarán metas de actividades parciales que no comprometen por entero al yo, a la persona. En este sentido, cuando la Liga Misionera de Estudiantes nos invitó a formar grupos suyos, respondimos que para nosotros la Liga representa un aspecto, una actividad, como el teatro o el deporte. Podemos organizar centros de interés sobre el Japón o Corea y, si lo hacemos, puede darse muy bien que a alguien le venga la idea de hacerse misionero. Partiendo de la curiosidad, de lo exótico, se puede llegar a una generosidad real y total. Esto es normal y está bien. Pero lo que nos urge a nosotros es cambiar la educación como tal, pues, en caso contrario, siempre haremos un esfuerzo de cien para obtener el 0,01 por ciento; mientras que, con una educación que trate de plantearse respetando los factores originales, el dato original del ser y de la persona, los resultados pueden ser con mucha más facilidad en lugar del 0,01 por ciento, el 7, el 8 o el 9 por ciento.

En este sentido, la educación ecuménica misionera es ciertamente una cosa importante, aguda e inteligente, pero hay que poner atención en que el factor más importante no resulte ser lo «ecuménico» y lo «misionero» sino la «educación». Las palabras «ecuménica» y «misionera» son una especificación, pero en último análisis no serían siquiera necesarias, porque la propia educación es así. Intentemos pensar cómo se aplica el criterio de la educación en nuestras familias, en nuestras escuelas, nuestras asociaciones y nuestros colegios... Ciertamente en ellos se habla de Jesucristo y del Reino de Dios. También el catecismo es perfecto en su exposición de la doctrina católica. Sólo que la exposición y la propuesta de fórmulas precisas no resuelven el problema de la educación.

2) *El Evangelio*

Hay un método particular que me parece decisivo como instrumento para que los niños y los jóvenes alcancen fácilmente un nivel completo y para llevarles más fácilmente a adquirir una sensibilidad comunitaria, es decir, universal. Es la presentación del Evangelio tal cual es. El Evangelio, con su fortaleza y su sencillez. No el Evangelio interpretado, sino lo menos posible interpretado o, mejor aún, lo menos posible reducido a paráfrasis, lo menos posible utilizado como resorte y lo más posible ofrecido como Evangelio.

Hace dos semanas tocaba el pasaje de la pérdida de Jesús en el Templo. En la misa dominical de los estudiantes la respuesta que les dio Jesucristo a su madre y a su padre pareció bastante «libre». Yo traté de hacer notar que esa respuesta quería indicar el destino personal que tenía Jesús, su misión personal, su futuro, porque todo el sentido de una persona, sus gustos y el impulso educativo que recibe deben tender hacia el futuro. El sentido del presente radica en el futuro, y por ello Jesús, a los doce años, ya sentía netamente ese futuro y proponía con su independencia, en resumen, su vocación. Yo dije estas cosas añadiendo también que su madre no comprendía lo que Él decía (lo dice el Evangelio). Pero su madre era Su madre y tenía la humildad necesaria para tratar de pensar en ello. ¡Qué profundo respeto sentía Ella frente a la persona que tenía delante! La relación que hay entre el hombre y Dios es siempre un misterio que se debe respetar. Es un misterio para el que es llamado, que se traduce en obediencia. ¡Imaginemos para los demás! Pues bien, hubo tres padres que se lamentaron porque, según ellos, no era bueno decir a los chicos esas cosas. Tuve que responder que, si venían a escuchar otras veces, me oírían hablar también de la obediencia a los padres.

¿Y no es quizá trágico el evangelio del lunático que caminaba por el lago? Su padre no era capaz de hacer nada por él, como tampoco lo eran los apóstoles. Seguramente lo que tenía era una forma de epilepsia. No obstante, lo que es evidente es que se trata de un símbolo extraño e imperioso de nuestra volubilidad para hacer determinadas cosas, de nuestra carencia de dirección precisa. Pues bien, ¿cómo se puede obtener esta dirección precisa si no se medita sobre el sentido que tiene la vida? Sólo quien posee el sentido de su vida, tiene también sentido de su finalidad. Pero ¿cuándo tenemos el sentido del fin? Cuando nos reco-

gemos en oración. ¿Por qué, en el fondo, no se comprenden muchas cosas? Porque no se reza nunca. No es porque se tengan dificultades espectaculares, ya que otros tienen muchas más todavía. Es porque no se reza. «Manus tuae, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me»: la única manera de salvarse es ponerse en sus manos mediante la oración.

El Evangelio desnudo, tal como lo presenta la Iglesia en la liturgia y tal como lo siente la interpretación auténtica de esa liturgia.

El Evangelio en la liturgia. Hacer que se medite un poco más sobre estas cosas y un poco menos sobre libros de ascética sistemática, significaría lo mismo que no solamente explicar la historia del arte, sino hacer también que se vean sus cuadros. Insistir sobre la meditación en este sentido es, a mi juicio, el instrumento metodológico más importante.

3) *Seguir*

Pero hay otra cosa que no es tanto un instrumento cuanto una norma. He notado gran sorpresa en los jóvenes cuando les hablo de una educación conforme a la naturaleza (y, por consiguiente, conforme a Cristo y a la liturgia de la Iglesia que, a otro nivel, repite de manera análoga ese fenómeno). ¿Qué hace la naturaleza para educarnos? Pone a un ser en manos de su madre y ésta, poco más o menos al mes de nacer, empieza a decirle: «mamá, papá». El niño comienza a ver con curiosidad, quizá con espanto, esa boca que se mueve arriba y abajo. Pero, por fin, en un momento dado se pone a decir «mamá» sin comprender lo que significa esa palabra. Ésta es la regla de la naturaleza: meternos en la realidad antes de que seamos capaces de comprenderla. La comprendemos adhiriéndonos a ella. Así, pues, para comprender es necesario *seguir*. La regla fundamental de la educación y su técnica básica consisten en «seguir». Para lo cual (y nosotros lo estamos experimentando verdaderamente a gran escala) se impone la necesidad de arrancar de nuestros jóvenes (aún a costa de la impopularidad) esa postura desconfiada que consiste en «quiero ver antes de seguir».

Para comprender se necesita seguir, hace falta entrar en la experiencia que se nos propone. Necesitamos adherirnos para

poder ver. Antiguamente se hablaba de la obediencia afirmando que es necesario obedecer para poder comprender, o bien que, para poder comprender, hace falta amar (son frases que están, en el fondo, unidas todas entre sí). Nosotros hemos olvidado esta norma. Nos afanamos en discusiones interminables. Cuando me vienen a proponer esta clase de discusiones acepto empezar el debate para demostrar que también yo sé algo, quizá incluso un poco más que ellos, pero luego afirmo que todo lo que estamos diciendo no me interesa porque, así, podríamos continuar hasta el infinito. En efecto, ya sé que los que no tienen más objeciones concretas que hacerme van a terminar con una infinita serie de *síes* y de *peros* con los cuales intentar encubrir su fuga. Por eso suelo decir: «Escucha, amigo mío, ¿quieres juzgarme a mí, quieres juzgar al cristianismo, quieres juzgar a la Iglesia? Pues bien: la Iglesia no está en el aire, la Iglesia soy yo, somos todos nosotros y lo que hacemos como cristianos. La Iglesia somos nosotros mismos viviendo. Ven, por favor, con nosotros, acércate y así podrás juzgar. Pero cuando vengas con nosotros trata de no venir tal como vas a la ópera o a un partido de fútbol, es decir, como simple espectador. Debes tratar de participar, de entrar en el espíritu con el que hacemos las cosas. Por eso tienes que seguirnos».

Necesitamos volver a las reglas más evidentes de la naturaleza para educar al hombre. Y, por ello, necesitamos volver a la autoridad.

Únicamente la autoridad forma al educando. La educación consiste en el encuentro y la relación con una autoridad y basta. La confrontación y la crítica son ilusiones y evasiones que hacen que en un momento determinado, cuando uno se da cuenta de ello, susciten en él un vivo sentimiento de repugnancia.

La educación coincide con el encuentro y la relación con un ser que tiene autoridad, y evidentemente la autoridad es un hecho que fundamenta un derecho. Pero la relación con una autoridad, como decía Emmanuel Mounier, es la relación con una llamada, con una persona que encarna esa llamada en su voz, en sus gestos, en su vida.

La confrontación, la apertura, no deben constituir una preocupación del educando, pero sí del educador, de la autoridad. Alcanzar la cima es una preocupación del que guía, aunque sea el objetivo de todos los que le siguen. La preocupación de los que le siguen debe consistir en hacer lo que hace el guía. De ese

modo también ellos llegarán a ser guías a su vez. Lecompte du Nouÿ, uno de los científicos más importantes de los últimos cincuenta años, acostumbrado a ejercer una actividad crítica de la especie a la que nos referimos, reconoce ahora, al final de su vida, que ha perdido una infinidad de tiempo y se alza violentamente contra los falsos pastores que le han hecho perder ese tiempo. Al final de su vida ha descubierto el valor que tiene la autoridad.

Educación quiere decir hacer que florezca la humanidad que nace en otro ser. Educar, por consiguiente, es un hecho de amor a lo humano. Educar quiere decir hacer seguir, exigir que se siga, y basta.

«¡Sígueme!», dijo Cristo.

CRISTIANISMO ABIERTO (1960)

1) Primera constatación: muchos jóvenes son ignorantes en materia de religión; y muchos otros, aún sabiendo algo, no están convencidos de ello.

En una ocasión, viajando hacia Rimini, entablé relación con un grupo de estudiantes de bachillerato y me entretuve con ellos en una discusión. Me sorprendió enseguida su ignorancia inmensa, espantosa, cósmica. Otro día que viajaba hacia Ancona estuve charlando también con cuatro o cinco bachilleres y, tras llevar a propósito la conversación hacia los temas del primer encuentro, llegué a la misma conclusión. Ambos grupos de jóvenes provenían de dos regiones de Italia distintas, bien diferenciadas entre sí desde el punto de vista étnico.

Cuando regresé a Milán, continué mis pesquisas y mis descubrimientos (se investiga siempre que exista la hipótesis de un descubrimiento) entre los estudiantes que tomaban el mismo tren que yo al volver de la metrópoli hacia el seminario de Venegono. Eran estudiantes provenientes de suburbios de Milán y mi impresión fue análoga. Entonces me dije a mí mismo: es necesario que al Paraíso de la Teología le preceda el Purgatorio del trabajo en esta vida. Lo percibí como un auténtico deber. ¿Cómo podía uno quedarse en la contemplación del ser y de la esencia, cosas estupendas y bellas siempre que la gente estuviera tranquila, si mis hermanos cristianos permanecían en la ignorancia y la indiferencia?

Durante unos cuantos meses la primera pregunta que dirigí a los jóvenes, de modo especial si llevaban el distintivo de la

Acción Católica, era ésta: «Perdóname, ¿tú te lo crees de verdad?». Vi caras confundidas, y no recuerdo, para ser preciso, el caso de uno solo de estos jóvenes que me respondiera con la tranquilidad inmediata que revela una estabilidad interior. No recuerdo que uno solo de ellos dijera «sí».

Ahora bien, debemos tener en cuenta un atenuante en estas estadísticas. Es preciso hacer una valoración. Un joven de dieciséis, diecisiete o dieciocho años se encuentra en un momento de paso, en un momento crítico desde el punto de vista psicológico. Su personalidad no se ha formado todavía, está en camino hacia esa unidad sólida que la definirá y equilibrará. Aún no se da la adhesión de su libertad a lo que ve su inteligencia. La adhesión de su voluntad a la razón todavía no es firme y segura. Un joven de esta edad, e incluso con algún año más, siempre se sentiría un poco vacilante ante una pregunta de aquellas características, y aún más si se le dirige a quemarropa.

Sin embargo, la proporción de sus reacciones ante mis interrogantes evidenciaban un vacío de entusiasmo, una ausencia absoluta de entusiasmo real, que delataba la fragilidad de su persuasión y convicción.

2) Los jóvenes carecen de entusiasmo y de convicción porque no tienen un compromiso activo.

Continuando esta experiencia de relación con los jóvenes, me di cuenta de un aspecto muy interesante que se vió iluminado y confirmado por una frase de santo Tomás de Aquino: «In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere»¹. Axioma éste que «en cristiano» quiere decir que uno comprende que existe porque actúa. De hecho, si yo estoy en coma o en las nubes o estoy totalmente distraído, no me doy cuenta de que existo. Cuanto más empeña uno sus energías vitales, más cae en la cuenta de lo que uno es.

De todo esto se deduce con claridad lo que se puede decir a los chicos: «¿Comprendes que problemas como '¿Qué valor tiene la vida?', '¿qué sentido tiene la existencia?' o '¿para qué estoy en

¹ Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, I, q. 10, a. 8.

el mundo?' tienen una sola respuesta y que dicha respuesta depende de la cuantía de tu compromiso? Si no te comprometes, el aburrimiento se convertirá en la nota dominante de tu vida. Si te comprometes lo menos posible tendrás una materia demasiado frágil y sutil como para darte cuenta de qué es tu persona y tu ser.

Cuando se habla a los jóvenes se suele intentar siempre aclarar sus ideas. Pero de este modo caemos en un engaño. ¡Cuántas veces me ha sucedido! Tras haber demostrado un principio, pregunto: «¿Tenéis algo que decir con respecto a lo que he expuesto?». «No». «¿Tenéis alguna razón en contra?». «No». «Entonces, ¿lo aceptáis?». «No». Cuántas veces un profesor de religión, no tanto por satisfacción propia, sino para grabar mejor la lección en la cabeza de sus alumnos, dice: «En este momento no me importa el hecho de que aceptéis o no lo que digo. Por ahora lo que importa es que yo tengo razón». La clase, naturalmente, se queda perpleja y entonces el profesor insiste: «Debéis admitir que tengo razón; precisamente porque vosotros no tenéis ninguna objeción en contra de lo que digo, tenéis que decirme que sí». Y fuerza a la clase a decir «sí». Es fácil comprender que este «sí» tiene un escaso valor y no resulta decisivo para fortalecer su convicción. Las cosas se quedan como antes.

3) La convicción no es sólo un problema de inteligencia, sino también y sobre todo de energía, de acción.

Fijémonos en la disociación que se da, de manera especial entre los jóvenes, entre la razón y el resto de su ser, de su persona. ¿Cuándo se convierte la razón en convicción? ¿Cuándo se siente uno profundamente e interiormente vinculado? ¿Cuándo percibe uno dentro de sí el paso de la razón a la implicación de todo su ser? ¿Cuándo experimenta, por tanto, que se va produciendo en sí mismo la unidad? El problema de la convicción no puede ser un problema de la sola inteligencia. Es también un problema de libertad y de voluntad. Una vez que tenemos las razones delante de los ojos queda aún mucho por hacer, porque tales razones resultan abstractas, extrañas; quedan todavía como simples sonidos y palabras. Se precisa entonces una intervención de la energía, una especie de violencia, de la cual siempre tenemos necesidad después del pecado original. Con esta energía o violencia

puedo hacer que todo mi ser se adhiera a la idea y la determinación de la inteligencia.

En un primer momento parecerá que esta energía actúa de forma un tanto forzada, como si uniera las dos partes desde el exterior; pero, si la energía se mantiene, se producirá enseguida una presión osmótica irresistible, de manera que paulatinamente la idea que se me propone se irá convirtiendo en carne y sangre mías.

Por eso el problema crucial en la relación con los jóvenes no consiste tanto en un esfuerzo de demostración racional. El problema no es este esfuerzo, que es tan sólo una premisa. Es cierto que tal premisa se exige hoy con ahínco, pero si no atacamos el verdadero problema la demostración racional resultará inútil. Nunca se ha exigido de nosotros tanto como hoy una cultura consciente, vivacidad intelectual, claridad inconfundible, precisión matemática; pero no es esto lo que salva, no es esto lo que conquista y decide a la persona, pues ni siquiera consigue tocarla. Si acaso puede tocar a determinados tipos, a esos casos rarísimos de hombres que son capaces de conmoverse y llorar ante una construcción geométrica.

4) Apelando a las exigencias estructurales de la conciencia humana y cristiana podemos provocar la energía y la decisión, únicas capaces de producir, a su vez, convicción y entusiasmo.

Ya que la demostración racional no es más que una premisa (aunque nos resulte amargo confesar que sólo es una premisa: ¡nos cuesta tanto esfuerzo!), el verdadero problema consiste en el esfuerzo por suscitar el compromiso de la energía y de la acción. ¿Cómo suscitar la energía, cómo provocar esa decisión que es la única capaz de producir convicción y entusiasmo?

Llegados a este punto, es preciso emprender la búsqueda de aquellos móviles que no sirven como explicación filosófica o clarificación ideológica, pero que son comparables en la existencia humana a las exigencias fundamentales de la vida biológica. También la conciencia humana y cristiana, al igual que la vida biológica, tiene sus exigencias fundamentales. ¿Cuáles son?

Ya que Jesús ha tenido éxito, pues ha movido y continúa moviendo a millones de seres humanos, no puede haber alcanzado dicho éxito más que tocando precisamente esas exigencias

fundamentales de la conciencia. Él ha sabido despertar las exigencias estructurales de la conciencia y ha satisfecho su sed.

5) El llamamiento cristiano, tal como se hace hoy, no niega las exigencias estructurales de la conciencia humana y cristiana, pero las elude o las ignora. Los directores espirituales retienen las almas reduciendo el ideal al control de su propio yo.

En este punto nos asalta una duda gravísima: si el llamamiento cristiano tal como se plantea hoy no suscita ya las energías necesarias para una adhesión convencida, significa que carece de alguna de las características que le son propias. ¿Cuáles? Conozco bien las asociaciones católicas masculinas y femeninas de la ciudad y del campo: se encuentran casi todas actualmente en estado agónico. Vienen a veces sus consiliarios a pedirnos que intervengamos. «Es preciso comenzar otra vez de cero —nos dicen—. Debe usted venir para resucitar esto, porque aquí todo está muerto». Si la invitación cristiana no despierta el compromiso, si no representa frente a la conciencia humana esos motivos que, como dice la misma palabra, mueven, provocan una decisión, ¿no puede ser que tal invitación carezca de su característica propia, que no toca las estructuras esenciales de la conciencia? Yo no digo que hoy el llamamiento cristiano niegue la existencia de las estructuras esenciales de la conciencia humana y cristiana, pero me inclinaría a afirmar que dichas estructuras, o *dimensiones*, son ignoradas, que no se abordan ni se utilizan.

Prestemos atención a lo que de ordinario se les pide a los cristianos en la confesión. ¿Has rezado tus oraciones? ¿Cuántos minutos? ¿Has sido fiel a la meditación? Y, en la pureza, ¿cómo andamos? ¿Cuántos pecados has cometido el mes pasado? El mes que viene debes cometer tres o cuatro menos. ¿Has cometido en esta semana doce pecados de ira? En la próxima debes limitarte a diez.

No quiero decir con esto que un examen de conciencia de este tipo sea inútil o negativo. Lo que quiero decir solamente es que refleja un método demasiado imperfecto, absolutamente deficiente, si tenemos presente cuál es el verdadero contenido y la novedad del cristianismo. Sócrates, antes de que Jesús anunciase su Evangelio, también había recomendado una ascética de este tipo. No podemos limitarnos a una ascética precristiana: con ello sólo demostraríamos que el mensaje de Jesús fue inútil. El

dominio de sí no es una característica original del cristianismo; es una especie de paraíso terrenal anticipado, esfuerzo e ilusión de algunas grandes personalidades estoicas.

Yo mismo me acuso: reconozco que he caído en este ascetismo estoico en lugar de proponer el cristianismo. Reconozco haber apostado el noventa por ciento de mi insistencia en las estructuras de la voluntad humana, en el juego de la libertad humana, en sus energías tan debilitadas, y haber pegado encima una etiqueta: Jesucristo. Ahora sé que tengo que dirigirme, en cambio, a la conciencia humana y cristiana, a ese Cristo que está impreso en cada bautizado.

Jesucristo, y en este caso cualquier cristiano, es otra cosa, tiene otra forma. Jesucristo tiene otro significado, otras dimensiones. La filantropía y la caridad cristiana son dos mundos totalmente diferentes entre sí.

Pero, entonces, ¿debemos dejar de insistir sobre el «control de uno mismo»?

6) Insistiendo únicamente en el control del propio yo como lo único importante, e insistiendo en la presunta capacidad de la voluntad humana para alcanzar lo que se propone, los directores espirituales traicionan a los jóvenes.

Puedo constatar que, apelando a su voluntad, al menos cinco de cada diez jóvenes responden con generosidad. Comprenden que es justo y se aferran a su dignidad personal. Pero, pasadas algunas semanas, uno puede constatar que incluso esos cuatro o cinco están a punto de derrumbarse. Si yo apelo al valor y a la lucha en nombre de su capacidad para alcanzar lo que se proponen, les estoy engañando. Y todos acusan actualmente este engaño.

Si nosotros hemos salido adelante, si hemos alcanzado el fin de nuestra vocación, es por otro motivo. No es porque hayamos sido más capaces, sino porque Dios ha sido bueno con nosotros, ha sido misericordioso.

Hasta los veinte años, ¿cómo ayudar al joven a poner en marcha dentro de sí mismo un proceso de generosidad? ¿Encerrándole en el análisis de sí mismo, o lanzándole hacia fuera, hacia horizontes sintéticos y definitivos? Esta es la alternativa que yo mismo me planteaba.

Cuando insistía en la línea analítica, terminaba por volver a los jóvenes melancólicos, cerrados en sí mismos. Veía que en algunos tipos inteligentes, al llamarles a hacer el bien con un método determinado, surgía una velada tristeza, una pátina extraña que les impedía asumir con generosidad el riesgo y esa famosa retórica de los valores ideales, esa retórica maravillosa de la que habla el poeta Torquato Tasso cuando dice que un joven que nunca ha sido retórico no ha sido joven jamás. Está claro que existe una retórica vacía que ofrecen los que no tienen nada que dar, pero hay también una retórica exuberante, que nace de la abundancia, de una riqueza desbordante. ¡Ay del joven, ay del hombre que no pase por esta retórica, y no sólo cuando es joven, sino siempre!

7) Los directores espirituales consiguen poner en marcha en los jóvenes la generosidad si les hacen salir de sí mismos y de su propio yo.

Es preciso pensar en el mundo entero, preocuparse del cristianismo en África y en Asia y no agarrarse sólo a las necesidades y las carencias de cada día. El hombre se resigna a lo particular sólo si ese aspecto particular se le manifiesta como una realización de algo universal. Sólo lo grande, lo total, lo sintético, permite que el hombre se resigna a la humillación del análisis y al compromiso en lo particular. Si uno lleva dentro el sentido del mundo, entonces puede conseguir estar en una celda toda su vida con la grandiosa serenidad que tienen las monjas de clausura. Pero si uno no lleva dentro de sí ese espacio que exige la naturaleza humana, entonces abordar la fatiga cotidiana en nombre de la energía que debe tener, se convierte en un trabajo ímprobo y erosionante. Resumiendo: hay una ascética que desgasta y una ascética que alimenta. Existe una ascética que es cálculo y otra ascética que es abandono, abandono del hombre a Dios. Jesús nos llama y se nos manifiesta a través de dimensiones ideales. El hombre comprende inexorablemente ante un ideal verdadero que se debe entregar a él abandonándose a sí mismo y se debe abandonar por la esperanza que pone en una fuerza que está fuera de su propio yo.

El núcleo de la experiencia que hemos tenido nosotros se encuentra aquí: que un joven es hombre en la medida en que es capaz de entregarse a la persona de Cristo. Porque, ¿cuál es, en

el fondo, la esperanza cristiana? Si, como dice la liturgia, nuestra esperanza es Cristo, Él es entonces la esperanza de cualquier hombre a cualquier edad. Ahora bien, esta verdad resulta decisiva a los catorce, dieciséis, diecisiete o dieciocho años, cuando se configura la personalidad del joven. A mi entender, este es el problema central de la metodología que debemos usar.

¿En qué punto tenemos que comenzar a llamar? y ¿en qué debe consistir el llamamiento? Tiene que consistir lo más netamente posible, lo más claramente, lo más decididamente posible en apelar a las dimensiones últimas. Pío XII ha dicho que las perspectivas universales de la Iglesia son las directrices normales de la vida del cristiano.

Ahora bien, ¿cuáles son las exigencias estructurales de la conciencia humana que encuentran una respuesta en el llamamiento cristiano? ¿Cuáles son las dimensiones características del gesto y del anuncio cristiano? ¿Cuáles son las dimensiones de fondo, las más sintéticas, los horizontes que convocan a todo, el secreto que el espíritu alienta desde dentro? El Cristo total y la Iglesia, continuación del Cristo total en sus perspectivas universales. Estos horizontes secretos del espíritu cristiano están siempre presentes en el cristiano, incluso cuando se equivoca, aún cuando no consigue mantenerse puro. Al descubrir precisamente estos horizontes, y comprenderlos, es cuando el joven podrá llegar a resolver todos sus problemas.

Si, para limpiar un curso de agua lleno de residuos, optamos por el sistema de sacar las escorias una a una, y extraer palito a palito, nos dará tortícolis y nos entrará lumbago, además de no conseguir acabar con los residuos jamás. Si dejamos, en cambio, correr el río hasta su desembocadura, si apuntamos hacia la desembocadura, entonces la escoria se depositará poco a poco a lo largo de sus diques y meandros.

8) Salir del propio yo quiere decir abandonarse a Cristo y confiarle la solución de todos los problemas.

Los apóstoles siguieron a Cristo porque era Él, porque se sentían atraídos por Él. No realizaron previamente una limpieza de sus defectos para poder seguirle. Se fueron tras Él tal y como eran, y al seguirle su escoria se fue depositando a lo largo de los diques, muy lentamente.

«Gente de dura cerviz, ¿hasta cuando estaré con vosotros?»². Estaba a punto de subir al cielo y todavía le preguntan: «En definitiva, ¿cuándo harás el Reino de Dios?». Jesús había terminado su obra en la tierra, le faltaban unos instantes para marcharse al cielo, y todavía los apóstoles no habían comprendido nada. Sólo el Espíritu Santo, únicamente el Don de Dios les cambiará íntegramente, pero la bondad de su conciencia ya la habían demostrado en su esfuerzo por perseguir la meta, es decir, por seguirle a Él, a Jesús.

En primer plano está Él, Jesús, no yo con mis defectos. En el primer plano está Su rostro, no los diversos aspectos de mi pobreza. Mirándole a Él me daré cuenta de que sólo Él puede resolver todos los problemas, mis problemas y los de los demás.

En el liceo, un día que manteníamos una discusión en clase, me dijo un chico, refiriéndose a la cultura: «Entonces, ¿para usted la cultura es la experiencia de una realidad que lo explique todo!». Era un chaval de primero de bachillerato y había llegado de modo espontáneo a esta maravillosa y nueva definición de la cultura. Sustituyamos la palabra «realidad» por la palabra «Cristo» y tendremos un equivalente de la frase paulina: «Recapitulad en Cristo todas las cosas».

9) Abandonarse a Cristo quiere decir experimentar sus dimensiones, la primera de las cuales es que Cristo es la realidad que explica todo.

¡Cuánta lucha, cuánto esfuerzo es necesario para comunicar este nuevo concepto de la cultura a los miembros de la Acción Católica y a sus dirigentes! Se ha llegado a afirmar que la fe no tiene nada que ver con la cultura. La fe está más allá, mientras que la cultura es un conjunto de logros y conocimientos humanos. La cultura es para ellos, en el fondo, un conglomerado de noticias que el hombre trata de ordenar.

Para nosotros, por el contrario, la Redención llega precisamente hasta aquí, hasta resolver el problema de la cultura. La Redención nos vuelve fácil y accesible lo que siempre ha sido un problema enorme para todos los hombres, un esfuerzo práctica-

² Cfr. Mt 17, 17; Mc 9, 19; Lc 9, 41

mente imposible tras el pecado. Justo en este punto reside la diferencia que hay entre el cristianismo y las otras religiones. Las religiones no reveladas, y sus respectivas culturas y civilizaciones, son producto del esfuerzo humano; el cristianismo, por el contrario, y también su cultura y su civilización, por tanto, es un camino señalado por Dios, es un don, una gracia. Y es seguro que Dios nos ha dado también la gracia de revelarnos y comunicarnos la experiencia de la realidad que lo explica todo, y esa realidad es una realidad viva, una Persona.

Esta es la tarea más grande que tenemos que realizar. Pero cuando un chico aferra, o simplemente escucha con atención, esta concepción de las cosas, su postura frente a la experiencia cristiana cambia.

De improviso, en cuanto escucha este principio, si no es un tipo cerrado, aunque sea hebreo o protestante, le ves pasar del escepticismo y la indiferencia al interés y la estima. Comienza de verdad a tomar en consideración el asunto.

Saber que los jóvenes toman en consideración con su inteligencia la afirmación que hacemos de la experiencia cristiana nos consuela mucho y nos anima intensamente. Basándose en esta consideración inteligente, la irracionalidad o falta de racionalidad de sentimientos y de su voluntarismo aparecen con su auténtico valor y dejan de ser en sí mismos un peligro o un engaño.

10) Experimentar la segunda dimensión de Cristo significa caer en la cuenta de que ser cristiano es convivir y compartir.

El descubrimiento del Hombre Cristo, de la realidad que explica todo, ¿qué me enseña para la vida? ¿En qué sentido Cristo es un maestro para mí? Enseñándome que ser es amor, que vivir es compartir. Un chico de tercero de bachillerato de mentalidad lejanísima a nosotros, anticlerical rabioso, después de un debate en clase se levantó para decir: «Ahora comprendo que el Misterio de la Trinidad puede iluminar de verdad toda la vida del hombre».

El Misterio de la Trinidad es exactamente la revelación de que la esencia de las cosas es convivir y compartir. Mi «yo» vive en el «nosotros».

La razón humana llegaría hasta el Uno. El ideal supremo del ser para el hombre es la unidad. Pero he aquí que interviene la revelación para decimos que el Uno es compañía, es amor.

Así pues, la segunda dimensión de Cristo es la caridad. Cuando me encuentro con un joven por primera vez le suelto a quemarropa: «Mira, tienes que tomar postura frente a Cristo, por el hecho mismo de que te lo estoy diciendo. Y para tomar postura frente a Cristo, para poder comprenderle, tienes que comprometerte a llevar a cabo la experiencia que Él te propone. Primero, haz la experiencia que te sugiere y después juzgarás».

Obrando de este modo, he podido incluir entre los trescientos jóvenes que van los domingos a la periferia de Milán a enseñar el Catecismo a algunos protestantes.

Hace poco hicimos por primera vez una recapitulación de la experiencia de catequesis de los tres primeros meses. Entonces un judío protestante se puso de pie y me dijo: «He empezado a ir a la Bassa milanese porque otros iban y porque me movía la curiosidad. Ahora comprendo que no puedo seguir yendo sin descubrir de verdad que somos todos hermanos e hijos de un mismo Padre». En medio del silencio general y con ese ambiente característico de malestar que nos invade ante determinados testimonios, el joven continuó con estas palabras exactas: «La experiencia de la caridad me dice que, en su concepto genuino, la caridad no consiste tanto en dar a los demás, sino, con más precisión, en compartir con los demás».

Y los chavales se quedan atónitos cuando escuchan que Dios debía hacernos ricos porque nos amaba. Para hacernos ricos ha venido a compartir nuestra miseria. Podía haber descendido a la tierra y cambiarnos completamente, darnos la riqueza en un abrir y cerrar de ojos y después marcharse. Y, sin embargo, no hizo eso, descendió a la tierra y se hizo tan miserable como nosotros. La caridad es compartir.

Solemos estimar a un joven por los valores que reconoce universalmente todo el mundo: por su sentido del deber, por su aplicación al estudio, por su precisión y por la sumisión a sus padres; pero no podemos estimarlo sólo por estos valores. El valor de un joven se deduce de cómo emplea su tiempo libre. Un chico estudioso y escrupuloso con sus deberes, pero que pasa su tiempo libre en una merecida distracción tras cumplir su deber, podrá llegar a ser uno de esos magníficos burócratas de los que «L'Espresso» nunca podrá hablar mal, pero será la personificación de la mezquindad.

En el cumplimiento del deber puede haber mucho de egoísmo. Yo prefiero uno que estudie un poco menos, que incluso corra el riesgo de que le suspendan alguna asignatura, pero que empiece a sacar parte de su tiempo libre para compartirlo con los demás.

Les digo: «Si eres de verdad un hombre, deberías compartir tu vida con los demás». Responden: «No somos capaces, no tenemos coraje». Entonces les sugiero: «Empezad a compartir una pizca de vuestro tiempo libre, tal vez sólo una hora al mes, pero empezad. Id a la Bassa, no para resolver las condiciones sociales o para suscitar la lucha de clases, como quisieran los comunistas y los radicales, sino para hacer lo mismo que Nuestro Señor Jesucristo hizo durante treinta y tres o treinta y cuatro años. En vez de predicar y enseñar, fue como uno de nosotros. En vez de predicar, id allí y vivid su vida, la vida de aquella gente desheredada, durante tres o cuatro horas. Deberíais hacerlo siempre, pero comenzad al menos con alguna hora a la semana».

Cuesta mucho trabajo que se lancen, pero termina por costar trabajo frenarles.

11) Experimentar la tercera dimensión significa darse cuenta de que ser cristiano es convivir y compartir sin medida.

La tercera dimensión es clarísima. Es imposible que uno comprenda la primera y la segunda dimensión sin comprender que ambas carecen de límite, son algo sin medida. Está en su misma naturaleza el ser así.

Limitar el ámbito del compartir, hasta el punto en que nos lo posibilita la existencia, es reducirse a uno mismo: es el *pecado* (es decir, el «defecto», que en su origen latino quiere decir «faltar, carecer» de algo).

Viene a la mente el dicho del Señor: «El que peca se contradice a sí mismo».

En efecto, limitar nuestra apertura a la convivencia tratando de imponer mi medida propia a la ley profunda del ser es confundir el amor con el cálculo, es sustituir el compartir por un intento de dominar.

¿Qué es la cuestión misionera sino la exigencia estructural de compartir el mundo?

Hablando con los jóvenes, viviendo con ellos, he comprendido mejor esa famosa frase: «La medida del amor es amar sin medida». Es un axioma claro, no un juego de palabras. Es un dato esencial: es verdad que es así.

De hecho, el horizonte de la llamada de Cristo son los últimos extremos de la tierra, «hasta el confín del mundo». Y a la sed esencial de nuestra alma le resulta natural el anuncio de san Pablo: «Todo es vuestro, como vosotros sois de Cristo»³.

Es preciso compartir con todos, compartir la vida de todos, ponerse en común con quien sea. La caridad es una ley sin límites, universal: católica. Medir y delimitar esta ley supondría su misma demolición: ponerle límite no es limitarla, es abrogarla.

Es necesario meditar el hecho de que el llamamiento cristiano es ante todo conquistar el mundo en sentido evangélico: construir el Reino. Tener sentido del Reino significa tener *sentido misionero*. Debemos vivir para el universo, para la humanidad entera: «Las perspectivas universales de la Iglesia son las directrices normales de la vida del cristiano»⁴.

Cuanto más se ama en este sentido universal, más capaz se es de *ser fieles a los aspectos particulares* (oración, pureza, deberes, etc.). Y esa fidelidad no produce angustia y represión sino lo que es verdaderamente: libertad.

Sólo teniendo este ideal se pueden cumplir los mandamientos principales y también los más humildes servicios.

Entonces uno comienza a descubrir que no es verdad que ame a su padre y a su madre si ese acto de amor no está potencialmente abierto a todo el mundo. Si mi acto de amor no está potencialmente abierto a todo el mundo, no es más que una relación sentimental o de sangre, quiere decir que no he alcanzado todavía la experiencia genuina de la caridad cristiana.

De ahí viene el ansia misionera. ¿Cómo se puede ir a Misa el domingo sin preocuparse de los hermanos de China y de la India?

Una chica de temperamento difícil, un poco lejana desde el punto de vista ético y proveniente de ambientes malsanos, tras haber conocido las perspectivas misioneras del cristianismo, me decía: «Estas cosas empiezan a hacerme entender también a mi madre».

³ Cfr. 1 Co 3, 21-23.

⁴ Cfr. Pio XII; Encíclica *Fidei Donum*, cit., p. 238.

12) Conclusión: ser cristianos significa aceptar una misión sin límites.

Para que las asociaciones católicas revivan es preciso que sus dirigentes se resignen a mandar a los jóvenes fuera, a hacerles comprender que el cristianismo no es el salón parroquial o el campanario, sino que es sólo y exactamente misión. El atractivo humano del cristianismo se traduce del modo más completo en esta palabra: «Misión». Es una palabra que resume el motivo profundo y claro de la conciencia, la unidad cultural que se produce mediante el compromiso total de la energía del yo que es la caridad, un compartir que se aplica sin dudar a los límites mismos del mundo, a toda la humanidad.

No soy hombre si no amo a toda la humanidad. Yo quisiera que este espíritu penetrara en todas las asociaciones católicas, con sus elementos concretos de servicio al prójimo, sus cuotas, etc.

A partir de ahí los jóvenes se pueden entusiasmar también con la tarea de vigilar a los chiquillos de la parroquia o de enseñarles el catecismo. Ahogamos a los jóvenes si pretendemos de ellos que tengan entusiasmo por las cosas limitadas.

EDUCACIÓN MISIONERA DE LOS JÓVENES (1962)

1) Al iniciar nuestro movimiento, igual que tratamos de introducir la comunión semanal, la comunión diaria o la costumbre de leer algo que desarrollase la cultura cristiana de cada uno, también comenzamos a difundir revistas misioneras, favorecimos colectas para las misiones, etc., pretendiendo con todo esto educar en el espíritu misionero. Pero bastante pronto caímos en la cuenta de la falta de adecuación que tenía semejante método. La actividad misionera —interesarse por las misiones— no es más que un aspecto de la vida cristiana, solamente un aspecto. Ahora bien, solicitar aisladamente un aspecto de la vida podría incluso tener como resultado cierta exaltación de actitudes, comportamientos o temperamentos particulares, pero no constituir todavía una verdadera educación. Pues requerir un valor o suscitar una actividad expresiva de la vida, si no nace de un planteamiento adecuado de la educación de la misma vida, toda por entero, tiene una eficacia muy pequeña desde el punto de vista cuantitativo, y fácilmente imprecisa desde el punto de vista cualitativo. Con seguridad eso no puede conseguir que el compromiso misionero se convierta en preocupación de *cada* vida cristiana y de *toda* una vida cristiana. Entonces comprendimos que la manera fundamental de desarrollar un compromiso misionero auténtico consistía en poner continuamente el acento en la necesidad de llevar una vida cristiana *integral*. Ante todo será necesario, pues, tener la preocupación de educar a los jóvenes en un interés vivo por la experiencia cristiana en todas sus dimensiones y con toda su intensidad.

2) La educación cristiana, por otra parte, coincide con profundizar en la vida de la comunidad de la Iglesia. Solamente la educación integral y decidida en una vida entendida como vida de una comunidad nueva de hombres, como un mundo humano nuevo, como Reino de Dios en esta tierra, como Iglesia, sólo una educación concebida de este modo puede dar también resultado intenso y sólido en el campo misionero. Por eso estamos profundamente persuadidos de que directamente a partir de la vivencia de una vida de comunidad cristiana nace irresistiblemente, en una gama variadísima, un auténtico interés por las misiones: desde la oferta cordial de contribuciones económicas a la entrega de algún año de trabajo o a la inmolación de toda una vida como misioneros, sacerdotes o seglares. El problema de la formación misionera, a mi juicio, se reduce a que exista una vida de comunidad cristiana fresca, sincera y auténtica en la que sumergir a los jóvenes.

3) La sinceridad de la adhesión a la vida de la Iglesia hace que, como consecuencia, se sienta la urgencia de una preparación técnica adecuada a la complejidad de los problemas actuales. En todo caso es útil subrayar que, sin la experiencia profunda de una vida de comunidad cristiana, ni siquiera esa preparación «competente» podrá lograr que se eviten flaquezas y actitudes rudimentarias, unilaterales y abstractas. Reducir la preocupación de dar una educación misionera a la preparación técnica —o simplemente dar a ésta una atención preponderante o una insistencia prioritaria— sería afirmar sobre todo el aspecto de la sagacidad racional (*humanae sapientiae verba*) en un movimiento que consiste en la difusión del acontecimiento del misterio de Dios en el mundo. Nosotros experimentamos siempre una alarma profunda ante estas posturas tan intoxicadas de naturalismo intelectualista, porque muy a menudo las vemos más o menos gravemente presentes aún allí donde menos cabría esperárselas.

4) Son tres los factores de la vida de la comunidad cristiana que tratamos de subrayar precisamente en función de la educación misionera:

a) La *cultura cristiana*, en su sentido original. Cristo es la clave que lo explica todo. Ésta es nuestra sabiduría, aunque pueda pasar como necedad o escándalo. Cristo es el centro de todo: por eso, frente a cualquier página de los libros de texto, a cualquier noticia

del mundo o a cualquier experiencia vital, los jóvenes tienen que habituarse a llevar a cabo un esfuerzo de interpretación cristiana, de confrontación entre los acontecimientos contingentes y la realidad experimental de Cristo —esto es, la realidad de la vida de comunidad eclesial que experimentan— porque Cristo se reduciría a una simple palabra para mí si no me alcanzara y me abrazara en la realidad de su Cuerpo Místico. Acostumbrarse pues a comparar todo con Cristo, es decir, con la comunidad viviente de la Iglesia.

b) La *caridad*, en su verdadero valor. Cristo ha venido para hacernos felices, y lo que hizo, como hombre, fue compartir nuestra infelicidad, hasta llegar a la muerte. La caridad es compartir antes aún que dar. El dar, como tal, puede dejar un profundo distanciamiento entre los demás yo y, de algún modo, puede favorecer cierta satisfacción aislante del otro. En cambio, compartir es una norma de pureza sin fin y una regla de dedicación sin límites. Con diversas iniciativas llamamos a los jóvenes a profundizar en su sensibilidad y caridad hasta convertir en mentalidad permanente la concepción de la vida como un «compartir» sin límite, y eliminamos con cuidado la idea de la «caridad» como un activismo de ayuda o servicio a los demás.

c) La *disponibilidad económica*. El dinero, esta expresión concreta de nuestra posesión del mundo, no es «nuestro». Por eso extendemos entre los jóvenes la costumbre de no recibir nada (propinas, regalos, sueldos) sin separar inmediatamente algo *cada vez* para las «misiones», esto es, para las necesidades de la Iglesia en el mundo. Tratamos así de revalorizar, de hacer que vuelva a convertirse en algo normal y vivo el antiguo concepto del «diezmo». Es necesario que los jóvenes lleguen a sentir como cosa obvia que no pueden decidir gastar dinero para una cosa suya sin tener presente que una parte de sí mismos, los misioneros, viven arriesgando a su modo. De este modo, cuando sean autosuficientes porque tengan ya una profesión o un trabajo, mirarán a su sueldo no como algo exclusivo de ellos, sino en función de la gran comunidad del Reino de Dios, y el presupuesto familiar contemplará naturalmente esta función.

5) Cuando se vive verdaderamente la realidad de la Iglesia en el trozo de ella que constituye la comunidad en la que se participa, es imposible que no se sienta una necesidad profunda de que esa comunidad se dilate hasta los confines de la Iglesia, y

que un pedazo de ella 'vaya', 'sea enviada' a contribuir a esa *plantatio Ecclesiae* en la que se encarna la difusión del Reino de Dios en este mundo. Por eso recordamos siempre a nuestros jóvenes que, como los antiguos colonos romanos partían para fundar otra Roma, también las primeras comunidades cristianas partían y fundaban otra Iglesia. Así, pues, éste debe ser el término último que hay que meter en las previsiones de nuestra comunidad: hay que separar trozos de ella misma para alimentar esta-blemente a otra comunidad cristiana que tenga necesidad de ello, bien por su situación interna de malestar o por su posición de «primera línea» en el combate por el Reino de Dios.

Cualquier asociación o grupo que quiera educar a los jóvenes en un auténtico espíritu cristiano debe crear a nuestro parecer una perspectiva semejante e intentar una realización similar. Así debería hacerlo cada diócesis, y cada parroquia. Y ésta es, siempre a nuestro parecer, la prueba de la entereza, de la integralidad que tiene nuestro planteamiento cristiano. Y sobre todo es una prueba de la educación en esa *disponibilidad* para el Reino de Dios que el Señor hace que expresemos en su acción, Él, «Padre Nuestro».

6) Concluyamos. Hacer que los jóvenes vivan una genuina comunidad cristiana: éste es el fundamento de la educación. Viviendo esta comunidad cristiana sentirán que brotan de sí mismos todas las dimensiones cristianas con su fascinación y su reclamo, y tratarán de hacer lo que puedan, conforme a lo que les permita su libertad y la gracia de Dios.

La dimensión misionera constituirá automáticamente una coronación de este desarrollo «desde dentro», y se realizará en el corazón y la acción de los jóvenes con impresionante convicción, coraje, sagacidad y *estabilidad*.

Después de cuatro o cinco años de experiencia podemos decir que el espíritu misionero nace de una educación de los jóvenes basada en una vida de comunidad cristiana, que nace por sí mismo, con fuerza y genio: y ésta es la mejor seguridad, ésta es la señal de su carácter evidentemente genuino, es decir, de lo que nace como consecuencia obvia de una vida, como consecuencia de la vida como tal vida. Porque jamás se puede desarrollar la vida en un único sector, autónomamente, sin que ello produzca una monstruosidad o un artificio, aunque para percibir esa monstruosidad o artificio haga falta tener la atención de un agudo psicólogo o un sabio amante de Dios y de la Iglesia.

¿QUÉ ES GIOVENTÙ STUDENTESCA? (1964)

Gioventù Studentesca, ante todo, no es una asociación; G.S. es un movimiento.

Para comprenderlo hay que captar bien los principios que hacen que nazca.

Esquemáticamente esos principios pueden enumerarse así:

1) El deber de dar *testimonio* en el propio ambiente estudiantil. El testimonio, en general, indica cuánto ideal lleva uno consigo y cuánto trata de ponerlo en práctica.

El testimonio cristiano es, por consiguiente, la expresión de la cantidad de cristianismo (convicción y vida) que hay en un individuo.

El testimonio se ejerce por entero, como decía Jesús, «frente al mundo», es decir, frente a la sociedad humana, amplia y variada, fuera de los lugares de nuestro origen personal: familia e Iglesia parroquial.

¿Cuál es el primer lugar y el primer momento en los que el individuo, al crecer, se encuentra de manera consciente y sistemática con el «mundo» exterior? Para quienes empiezan a trabajar es su lugar del aprendizaje, para los que estudian es el ambiente estudiantil; para unos y otros la edad es aquella en la que comienza su desarrollo hacia la virilidad, esto es, entre los trece, catorce o quince años. La cantidad de cristianismo que hay en un adolescente, por lo tanto, nos la indica el modo en que vive su convicción religiosa en el ambiente estudiantil.

Se puede entonces concluir que un termómetro infalible para juzgar la eficiencia de la educación cristiana que se ha recibido

en la familia o la parroquia es observar cómo está el estudiante cristianamente activo en su ambiente escolar.

2) El testimonio cristiano es esencialmente *comunitario*.

Hay una concepción de él que se reduce al «buen ejemplo», que es el concepto individualista, y un poco fariseo, del verdadero testimonio cristiano. Pero por el contrario, los cristianos deben tratar por fuerza —es decir, por amor— de estar «juntos». En efecto, el cristianismo es «Iglesia».

El testimonio en el ambiente estudiantil debe presentarse precisamente como unidad entre todos los que afirman a Cristo. Si uno se muestra solo, ignorando y no cuidando los vínculos con sus hermanos de fe, lo que testimonia es un cristianismo cojo, unilateral y destinado al naufragio y la infecundidad.

Por eso, una señal de verdadero testimonio es que el estudiante cristiano se preocupe de buscar a los compañeros de ideal que hay en su centro de enseñanza, que se preocupe de estrechar la amistad con ellos, de vivir junto a ellos el compromiso con Cristo que tienen en común.

En el fondo se puede concluir que no hay verdadero testimonio cristiano si no hay «caridad», esa caridad que vincula inmediatamente entre sí a los seguidores de Cristo.

3) Encontrarse en el ambiente estudiantil con una comunidad presente y viva, que dé testimonio de Cristo, es una condición indispensable para que el estudiante adquiera una convicción verdadera y completa.

Hasta los trece o catorce años el chico acepta el hecho religioso por tradición: por eso las fuentes de su religiosidad son la familia y la parroquia (Iglesia y Asociación católica). A partir de los trece o catorce años se va abriendo a la realidad de manera impresionante, y espera de esa nueva realidad en la que se introduce (el «ambiente») el verbo de la verdad: por eso, si el ambiente que frecuenta convalida lo que ha recibido en casa, entonces su «tradición» se convierte en «convicción»; en caso contrario, si en el ambiente estudiantil lo que encuentra es opuesto a lo que ha recibido o simplemente no ve que se confirme esto, entonces la «tradición» pierde la estima del joven y se convierte para él en una cosa abstracta y lejana.

Ésta es la razón de que, con frecuencia, muchachos óptimamente educados en casa y en las asociaciones parroquiales, inexplicablemente y más o menos rápidamente pierden su nivel e,

incluso, —con asombro dolorido de sus padres y consiliarios— se alejan de los sacramentos o, en el mejor de los casos, se muestran menos decididos y convencidos.

Es necesario que el estudiante de bachillerato encuentre a Cristo presente *dentro* de su ambiente escolar. Es necesario que encuentre a Cristo en el mismo ambiente escolar como principio capaz de iluminar las conciencias y los problemas; es necesario, sobre todo, que en su ambiente escolar encuentre a Cristo como algo que le ayude a actuar y a afirmarse a sí mismo, como algo que no resulte tan extraño que no pueda hablar de ello o tan olvidado que tenga que avergonzarse de ello.

Pero ¿de qué modo y con qué medios podrá Jesucristo estar presente en el ambiente escolar cuyos elementos (profesores, libros, compañeros) son tan indiferentes y hostiles? La respuesta la da el último motivo que está en la raíz de G.S.

4) A Cristo solamente le pueden hacer presente y eficaz en el ámbito estudiantil los mismos estudiantes. La razón está en el estado de ánimo característico de su edad. Es la edad en que comienzan a hacerse personas, hombres, y por eso empiezan a querer juzgar por sí mismos. Profesores y libros conservan todavía un poco el aspecto autoritario tradicional. Para los estudiantes lo que más influye son sus mismos compañeros, el tono, las impresiones de su mismo grupo. Pongamos que un profesor diga una idea anticristiana: si la clase como tal lo desaprueba, el individuo no se siente turbado por ello; pero si la clase se muestra impresionada, el individuo experimentará una crisis de conciencia.

Toca a los mismos estudiantes hacer presente y eficaz al cristianismo en su ambiente.

Pero decir esto, ¿no es quizá decir que la presencia de Cristo en los centros de enseñanza depende de su testimonio comunitario? Exactamente. La lógica apremiante de G.S. concluye de manera admirable justamente así: que los estudiantes cristianos deben dar testimonio comunitario por lealtad a Cristo y coherencia con su bautismo, y que ese testimonio comunitario se convierte además en el medio supremo que les cambia, antes que nada a ellos mismos, de cristianos por tradición en cristianos por convicción.

II. PERSPECTIVAS SOBRE EL PROTESTANTISMO Y LA ORTODOXIA

**ACTITUDES PROTESTANTES Y ORTODOXAS
ANTE EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN
(1951)**

Demos de entrada una indicación de los textos originales donde se encuentran las principales declaraciones no católicas:

1. Declaraciones de los arzobispos anglicanos de Canterbury y York, en «Church Times», semanario anglicano de Londres, del 18 de agosto de 1950.

2. Exposición del punto de vista protestante evangélico hecha por cinco teólogos de la Universidad de Heidelberg, en una publicación editada en octubre de 1950 por la Christian Kaiser Verlag de Munich.

3. Artículo de Marck Boegner, uno de los seis presidentes del Consejo Ecuménico de las Iglesias y la personalidad más alta entre los protestantes franceses, en el «Figaro» del 21 de diciembre de 1950, citado en «La Documentation Catholique» del 15 de febrero de 1951 (t.XLVIII), col. 236-238.

4. Declaraciones del pastor Pierre Maury, presidente de la Iglesia Nacional Reformada de Francia, y del pastor E. Meyer, inspector eclesiástico de la Iglesia Luterana, en «Réforme» del 2 de septiembre de 1950.

5. Carta del obispo de Baviera H. Meiser, presidente de la Conferencia de la Iglesia Luterana Unida de Alemania, firmada por la mayoría de los obispos de la misma conferencia, en «Ueberblick» del 15 de noviembre de 1950.

6. Declaración del profesor Pierre Kovalevsky, secretario general del Comité Inter-ortodoxo para la acción ecuménica en «Le Monde», París, 26 de octubre de 1950.

7. Exposición desde el punto de vista ortodoxo del profesor Amílcar Alivisatos, de la Facultad Teológica de Atenas y miembro del Comité central del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en «The Ecumenical Revue», 3 (1950-1951), 151-158.

8. Declaración del Episcopado Vetero-católico, firmada por Andrea Rinkel, arzobispo de Utrecht, y Adolfo Küry, obispo de Berna, respectivamente presidente y secretario de la Conferencia del mismo Episcopado, en «Service Oecuménique de Presse et d'Information» (S.Oe.P.I.), Ginebra, 12 de enero de 1951, 10s.

1. Protestantes

Todas las reacciones protestantes a la proclamación del dogma de la Asunción han puesto de relieve dos posturas determinantes fundamentales: una de orden práctico y otra de orden doctrinal.

La primera consiste en la neta persuasión por parte protestante de que la declaración del dogma constituye un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad entre los cristianos y, sobre todo, un indicio demasiado evidente, según ellos, de la poca comprensión romana —si no de la hostilidad— para el intento común de todas las demás Iglesias de ofrecer al mundo un único testimonio cristiano. El 14 de agosto de 1950 —el mismo día en que se difundía desde Roma el anuncio de que el dogma iba a definirse solemnemente el primero de noviembre— salía en Londres un estudio¹ que representaba, por parte protestante, un notable intento de juzgar la posibilidad y la conveniencia de proclamar el dogma de la Asunción, basándose en «premisas aceptadas por la teología católica». «La cuestión —se afirma ahí— no consiste solamente en el hecho de que la definición de la Asunción significaría ahora otro punto más en el que haría falta ponerse de acuerdo antes de la reunificación, sino que consiste en el peligro muy real de que las comuniones cristianas más cercanas a Roma por fe y por simpatía puedan sentir la definición casi como un acto de desafío, como un indicio de que Roma no tiene ningún interés en hacer más fácil para los demás acercarse a ella. Desde el momento en que los que patrocinan la definición no sostienen que la provoque una necesidad teológica, cabría haber esperado que las reglas de la caridad hubieran ejercido algún peso para persuadirles de que no insistieran en un pro-

¹ R. Winch - V. Bennett, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*, S.P.C.K., Londres 1950.

yecto tan decididamente destinado a aumentar el abismo entre Roma y sus hermanos separados². Estas afirmaciones son una buena descripción del estado de ánimo que había entre los protestantes antes de la proclamación del dogma. Sus razones se convirtieron en acusaciones cuando el gran paso se anunció oficialmente, y luego se llevó a cabo.

El acto de acusación es ya preciso en la reacción que la Iglesia Anglicana tuvo por medio de su representantes más cualificados, los arzobispos de Canterbury y York, inmediatamente después del primer anuncio por parte romana: «Nos disgusta profundamente que con esta decisión la Iglesia Católica Romana haya aumentado deliberadamente las divergencias dogmáticas que separan a la cristiandad y comprometido gravemente el entendimiento basado en las verdades fundamentales de la Iglesia que los cristianos poseen en común»³.

Otros documentos describen ampliamente esas temidas consecuencias y exponen extensamente sus motivos. Cinco profesores de la Facultad Evangélica de Heidelberg, con E. Schlink a la cabeza, en su calidad de miembros de un grupo ecuménico habían preparado un memorándum sobre el dogma de la Asunción, antes aún de que se hubiera anunciado éste, y lo habían entregado a un grupo de teólogos católicos con los que estaban en contacto. El documento, publicado en octubre pasado⁴, subraya en sus conclusiones los siguientes puntos:

1. *Para las relaciones entre la Iglesia Evangélica Alemana y la Iglesia Católica*, el acercamiento que había tenido lugar durante el período de la persecución nazi y de la guerra sufriría un golpe fatal. La proclamación de un dogma sin fundamentación significaría que el principio de autoridad sustituye al principio científico en el estudio bíblico y la investigación de la tradición; en todo caso, para lograr la unidad de la Iglesia, el estudio teológico y bíblico vendría a tener bien poca importancia. Inútil, por lo tanto, proseguir los contactos y las discusiones teológicas entre católi-

² *Ibid.*, p. 111

³ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 1 de septiembre de 1950, pp. 218 s.

⁴ Un resumen se encuentra en *ibid.*, 20 de octubre de 1950, pp. 273 s. Las conclusiones finales están recogidas íntegramente en «The Ecumenical Review», 3 (1950-1951), pp. 159-163.

cos y protestantes. Los grupos que suelen disuadir de cualquier contacto con la Iglesia romana se encontrarían perfectamente justificados. 2. *Por lo que se refiere al problema ecuménico*, aumentar las dificultades equivaldría a decir un «no» a todos los esfuerzos de los demás para disminuirlas. 3. *Por lo que se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el «mundo»*, la definición dogmática «de un mito sin fundamento histórico» rompería el frente único cristiano, en cuanto éste atestigua la *realidad* de Dios y de Cristo, y en cuanto a la colaboración social y política, que se concibe como «ejercicio de la común responsabilidad cristiana» contra el secularismo que considera a las verdades bíblicas como puros mitos y a la Iglesia como una entidad meramente social y política.

Una fuerte ansiedad se revela a menudo en las mismas expresiones de acusación contra Roma. En su carta pastoral para la Fiesta de la Reforma, el obispo G. May, de la Iglesia Evangélica Austríaca, dice: «Los protestantes sienten esto (la noticia del dogma con sus consecuencias) con perturbación y tristeza. Hoy, cuando todos los cristianos deberían acercarse los unos a los otros, el Papa amplía el abismo que separa a la Iglesia Romana de las demás Iglesias cristianas. En nombre de la verdad bíblica, más aún de la verdad pura y simple, tenemos que oponer a esta afirmación un “no” categórico»⁵.

No han faltado, evidentemente, posturas bastante duras. Así, el arzobispo de Upsala y primado de la Iglesia de Suecia, Yngve Torgny Brilioth, miembro del Comité central del Consejo Ecuménico de las Iglesias, dijo incluso en una carta pastoral que con la definición papal se borraba toda esperanza de composición entre católicos y protestantes⁶.

Las preocupaciones ecuménicas son lo que da, pues, el tono a la acusación, angustiada o áspera, contra Roma. Y esto es un indicio significativo: el problema ecuménico es hoy *el gran problema* de los protestantes; con exacta intuición muchos comprenden que esto puede constituir para ellos la única fuente de energías renovadas y de testimonio eficaz de Cristo en un mundo sin Cristo como el actual. Pero ellos no quieren comprender que

⁵ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 3 de noviembre de 1950, p. 288.

⁶ Cfr. F. Cavalli S.J., *Echi del dogma dell'Assunzione fra i Protestanti*, en «La Civiltà Cattolica», 102 (1951), pp. 1, 32.

también la definición de un dogma puede ser requerida, para la conciencia católica, por la misma necesidad precisa de dar testimonio leal de Cristo.

En todas las reacciones protestantes ante la proclamación dogmática del pasado primero de noviembre parece por otra parte evidente, sin embargo, que la cuestión determinante del problema ecuménico está situada dentro de la más profunda *cuestión doctrinal*. Este nexo queda muy claramente indicado en la frase conclusiva de la declaración del Episcopado Vetero-católico del 26 de diciembre de 1950: «Nos disgusta que con esta doctrina nueva la Iglesia de Roma se haya alejado un paso más todavía de la verdad que sólo viene de Dios, y que con *esto* se acentúe el estado de división de la cristiandad, cuando ésta se está esforzando por restablecer la unidad»⁷.

Las acusaciones pueden reducirse así a dos capítulos.

1) *Ante todo Roma habría usado un criterio de verdad, un criterio dogmático, falso y arbitrario*, más precisamente un criterio de verdad distinto de la Escritura. «[La Iglesia Romana] pide que se acepten como verdaderas afirmaciones humanas que la Biblia no contiene en absoluto», asegura el ya citado obispo evangélico May⁸. La Conferencia de los obispos de la Iglesia Luterana Unida de Alemania ha publicado una carta del obispo de Baviera H. Meiser, presidente de la misma Conferencia, donde se afirma: «Este dogma no es solamente, como otros dogmas antiguos de la Iglesia Romana, una interpretación errónea de la doctrina apostólica; éste no tiene fundamento alguno en la Escritura y significa que el obispo de Roma se aleja deliberadamente de la fidelidad a los apóstoles de Nuestro Señor Jesucristo»⁹. Los teólogos alemanes anteriormente citados, después de haber subrayado en la primera parte de su exposición la inexistencia de bases bíblicas y tradicionales (de los primeros cinco siglos) para creer en la Asunción, concluyen que, al proclamar el dogma, la Iglesia Católica «actuaría sin sanción apostólica y, por consiguiente, sin autoridad divina, y estaría fijando por su propia autoridad lo que los hombres deben creer para salvarse... Estaría proponiendo

⁷ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 12 de enero de 1951, p. 10.

⁸ *Ibid.*, 3 de noviembre de 1950, p. 288.

⁹ *Ibid.*, 10 de noviembre de 1950, p. 298.

algunos hechos como algo indispensable para la salvación, mientras que, en realidad, ella misma tendría que basarse en esos hechos y dar testimonio de ellos. Al obrar de ese modo, se estaría poniendo a sí misma por encima de los apóstoles»¹⁰.

En cuanto a la interpretación de la Escritura y de la Tradición apostólica, ésta debe confiarse exclusivamente a un riguroso método científico. Los teólogos de Heidelberg se lamentan de que «la investigación científica sobre la Tradición de la Iglesia acerca de semejantes cuestiones ya no podría proseguir en absoluto, puesto que la Iglesia Romana Católica deduce hoy su postura no de una tradición susceptible de comprobación histórica, ni siquiera de una probable tradición apostólica, sino de la pretensión de poder producir ella misma la *tradición apostólica*»¹¹.

La proclamación de la Asunción como dogma sería «una invalidación autoritaria de los descubrimientos realizados mediante investigaciones científicas reconocidas por todos, de modo que quedaría socavado el mismo principio del trabajo teológico científico»¹².

2) El otro capítulo de acusación estaría en el hecho de que obrando así *Roma favorecería un desarrollo de la devoción mariana que pone en grave peligro la fe en Cristo como único mediador*. «La fe en la Asunción de María ya no sería la fe neotestamentaria en el Dios que viene a nosotros en Jesucristo». Hay peligro de «alejarse de la fe en Cristo». Son expresiones de los teólogos de Heidelberg en la segunda parte de su memorándum¹³. El pastor Pierre Maury, presidente del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia, escribía en «Réforme» el 2 de septiembre de 1950: «No sólo la piedad romana sino la misma fe romana se está orientando de este modo hacia un objeto diferente y una intercesión distinta que ya no es la del único y suficiente mediador»¹⁴. El Sínodo general de la Iglesia Reformada de Holanda hizo que se leyera desde los púlpitos de todas las iglesias, el 5 de noviembre de 1950, una declaración en la que se

¹⁰ *Ibid.*, 20 de octubre de 1950, p. 274.

¹¹ «The Ecumenical Review», 3 (1950-1951), p. 160.

¹² *Ibidem*.

¹³ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 20 de octubre de 1950, p. 274.

¹⁴ Cfr. también «Unitas», 5 (1950), p. 296.

decía entre otras cosas: «Al conceder esta atención al hombre y a su colaboración, la Iglesia Romana se ha metido en un camino que cada vez se aleja más de la veneración de la gracia única de Dios»¹⁵. El Servicio Ecuménico de Información de Ginebra refería lo siguiente: «La Iglesia Valdense del Piamonte ha organizado un gesto de protesta en Roma contra la proclamación del dogma de la Asunción mediante la celebración de un culto de adoración a Jesucristo en el que se ha puesto de relieve la preeminencia del Salvador en la religión cristiana. Ceremonias análogas se han organizado en otras iglesias protestantes de Italia»¹⁶.

Realmente los cargos de los que acusan los protestantes tocan los dos problemas esenciales por los que católicos y protestantes se ven separados. El primer problema se plantea en la pregunta que Dom Alfred Graham O.S.B. dirigía a los anglicanos desde las páginas de «The Tablet» el 21 de octubre de 1950: «¿Hay en este mundo una voz viviente que pueda definir, con la autoridad de Cristo, lo que contiene la revelación salvífica de Dios?». La proclamación del dogma de la Asunción es una alta respuesta afirmativa a esa pregunta.

El segundo toca uno de los aspectos más profundos del problema de la Redención. ¿Puede cooperar el hombre con Dios en la obra de la salvación? Esto no sería «dividir» la gracia de Cristo, sino realizar de manera distinta la *misma* obra de la gracia. La Iglesia Católica responde también afirmativamente a este segundo problema; y no teme favorecer, al exaltar los méritos de María, una devoción que disminuya la gloria única de los méritos de Cristo. Más aún, la Iglesia pretende, al glorificar a María, rendir en último análisis un homenaje más completo a la única Redención de Cristo, que supo evitar el pecado a un Ser tan bendito.

2. Ortodoxos

La postura de la Iglesia Ortodoxa fue precisada por Pierre Kovalevsky, secretario general del Comité inter-ortodoxo de acción ecuménica de París: «La fe en la Asunción de la Santa

¹⁵ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 10 de noviembre de 1950, p. 298.

¹⁶ *Ibidem*.

Virgen ha sido algo común en toda la Iglesia desde los tiempos más antiguos». Pero no se puede aceptar como dogma, porque el «dogma es, según la Iglesia Ortodoxa, “un dato revelado, formulado por los concilios y aceptado por la Iglesia”, lo que no se puede decir de la Asunción de la Santa Virgen, que no se basa en un dato revelado ni en un texto escriturístico»¹⁷.

Una exposición más detallada e interesante es la que ha hecho Amílcar Alivisatos, profesor de la Facultad Teológica de Atenas y miembro del Comité central del Consejo Ecuménico de las Iglesias¹⁸. Él también afronta la cuestión en su aspecto doctrinal y en su aspecto práctico, con el problema ecuménico delante. Por lo que se refiere al segundo aspecto se opone decididamente a cualquier alarmismo. «Nada nuevo se ha añadido con la proclamación del dogma; sólo ha sido oficial y definitivamente homologada (frente a los no católicos) la diferencia que ya existía indudablemente antes... Tampoco puede nadie sostener que la proclamación de este nuevo dogma se haya hecho a propósito para poner un nuevo obstáculo en el camino de los esfuerzos emprendidos por las Iglesias para llegar a una comprensión mutua, esfuerzos a los cuales, tras siglos de incertidumbre, la Iglesia Católica Romana ha dado su asentimiento recientemente con el cambio de táctica que ha adoptado hace poco tiempo»¹⁹.

Por lo que se refiere al aspecto doctrinal de la cuestión, su pensamiento puede resumirse así: 1) La Iglesia Ortodoxa honra de manera especialísima a María como Madre de Dios. 2) «Las exageradas expresiones de alabanza por el puesto que Ella ocupa junto a su Hijo»²⁰ habrían provocado la creencia en la asunción de su cuerpo al cielo. 3) Ésta, sin embargo, «nunca ha sido en modo alguno objeto de interés para la Iglesia y su Teología». Pero «por la libertad que predomina en todo dentro de nuestra Iglesia, la inclusión en la himnología de himnos que contienen expresiones no conformes a la fe dogmática no es un fenómeno limitado a los Himnos de los Oficios Festivos de la Madre de Dios, ni tiene el sentido que dichas expresiones parecen sugerir a primera vista»²¹.

¹⁷ *Ibid.*, 24 de noviembre de 1950, pp. 309 s.

¹⁸ «The Ecumenical Review», 3 (1950-1951), pp. 151-158.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 157 s.

²⁰ *Ibid.*, p. 152.

²¹ *Ibid.*, p. 153.

4) La *metastasis* de la himnografía antigua no debe interpretarse como «Asunción», sino como «Dormición». Es el único significado que confirma la hagiografía. 5) Las expresiones de la himnografía más reciente acerca de la Asunción corporal de la Madre de Dios no tienen otra finalidad que significar la unión inmediata y cierta del espíritu de María con su Hijo después de la muerte. 6) «Por consiguiente, a pesar del honor totalmente excepcional que tributamos a la Santísima Madre de Dios en nuestra Iglesia, debemos rechazar la adhesión al nuevo dogma [...] porque no hay prueba alguna de él, ni en la Sagrada Escritura ni en la Santa Tradición»²². 7) Por lo demás, la autoridad competente para llevar a cabo una formulación dogmática sería solamente el «Concilio Ecuménico apoyado en la conciencia unánime de la Iglesia»²³.

Los dos portavoces ortodoxos parecen tener un juicio divergente sobre la creencia tradicional en la Asunción. Pero luego se reencuentran en la interpretación dogmática de ella. El criterio supremo para esta interpretación sigue siendo el elemento de confrontación que hay entre ellos y la Iglesia Católica.

²² *Ibid.*, p. 154.

²³ *Ibid.*, p. 157.

LA EUCARISTÍA ENTRE LOS ORIENTALES (1953)

M. Piquet, cónsul de Francia en Alepo a mediados del siglo XVII, atestiguaba lo siguiente: «Es cierto que todas las naciones cristianas de Levante [...] creen, como artículos de fe, en la presencia real de Jesucristo y en la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor en el momento en que el sacerdote pronuncia las palabras. Yo he permanecido ocho o nueve años entre ellos en Levante; he tenido relaciones de todo género con ellos; a menudo he entrado en sus iglesias y he visto en ellas adorar y honrar al Santísimo Sacramento bajo las especies del pan y del vino, con las genuflexiones, inclinaciones y reverencias que se podrían hacer a Dios mismo si se presentara bajo cualquier otra forma visible¹. Testimonio objetivo, de cuya verdad son ya indicio los mismos nombres con los que designan a la Eucaristía los orientales. Algunos de esos nombres indican más propiamente el Sacrificio: ofrecimiento (*prosforā*), sacrificio (*thusía*), eucaristía. Otros, el Sacramento: santa participación (*agbía metálepsis*), comunión (*koinonía*), pan del Señor (*artos kuriakós*). Un término común a ambos significados se usa también: los misterios (*tá mystéria*). Los teólogos rusos usan comúnmente éste: *evkaristija*, *pričaščenie* (participación).

¹ M. Piquet, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique*, ed. J.-P. Migne, París 1841, I col. 636, citado por S. Salaville, *Les Églises Orientales séparées*, en *Eucharistia, Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*, Bloud et Gay, París 1934, pp. 230-238, 231.

En general, las definiciones de los teólogos no tienen en cuenta la distinción sacrificio-sacramento. Y así, Gabriel Severo, teólogo y metropolitano de Filadelfia de Lidia en la segunda mitad del siglo XVI, define lo siguiente: «La liturgia es el sacramento de la asunción del pan y del vino transubstanciados en la carne y la sangre de Nuestro Salvador, cosas que representan vivamente la sepultura y la resurrección del Señor»².

Los elementos de la fe ortodoxa aparecen en todo caso en los puntos que vamos a ver.

1. La Presencia Real

Las largas liturgias tienen testimonios magníficos.

En la liturgia bizantina de san Basilio se hace decir al sacerdote: «Señor Jesucristo, miradnos desde vuestra santa morada, [...] y venid para santificarnos, Vos que estáis en el cielo sentado a la derecha del Padre, y que estáis aquí presente invisiblemente con nosotros; y dignaos, con vuestra mano todopoderosa, hacernos partícipes a nosotros de vuestro purísimo cuerpo y de vuestra preciosa sangre, y a través de nuestro ministerio a todo el pueblo». O también: «Concedednos, oh Señor, que la participación en el cuerpo sagrado y la sangre de vuestro Cristo obre en nosotros una fe que no sea confusa y una caridad sincera»³. En la liturgia de san Juan Crisóstomo, el diácono, al prepararse a recibir el cáliz, exclama: «Me acerco al Rey Inmortal». A lo que el sacerdote responde: «Diácono, siervo de Dios, recibe el santo y precioso cuerpo, la santa y preciosa sangre de Nuestro Señor Jesucristo»⁴. Pero la fe en la Presencia Real se expresó sobre todo en las luchas contra las herejías que la negaban. Los iconoclastas, antes aún de Focio (siglo IX), y luego las sectas maniqueas de los paulicianos y los bogomiles, se encontraron con una áspera reacción. Más significativa para nosotros fue la afirmación antiprottestante del siglo XIX, cuando el calvinismo encontró apoyo en la persona de Cirilo Lucaris, patriar-

² Συνταγματίον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venecia 1600 y 1691, citado en M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Letouzey et Ané, París 1926, III, p. 181.

³ S. Salaville, *Les Églises Orientales séparées*, cit., p. 232.

⁴ *Ibidem*.

ca de Constantinopla. Éste había estudiado en Padua y Venecia y había entrado en contacto con las nuevas ideas. En 1629 publicó en Ginebra una *Orientalis Confessio Christianae Fidei* en dieciocho artículos, de los cuales el XVII negaba la transubstanciación e interpretaba en sentido fideísta y espiritualista la Eucaristía. El documento más famoso que suscitó la actitud de Cirilo fue la Confesión de fe o Catecismo de Pedro Moghila, metropolitano de Kiev, editado en polaco el 20 de diciembre de 1642, y reeditado en griego con correcciones en 1643 por los cuatro patriarcas orientales. Permanece como el principal texto simbólico de la Iglesia greco-rusa. Con relación a la eucaristía se lee en él: «El tercer Sacramento es la Santa Eucaristía, es decir, el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies del pan y del vino, en las que Jesús se encuentra verdaderamente, propiamente y realísimamente»⁵. Actualmente, a un calvinista que quisiera convertirse a la ortodoxia se le plantea esta pregunta: «¿Renuncias a la falsa doctrina para la cual en el Sacramento de la Eucaristía el pan y el vino no se convierten en cuerpo y sangre de Cristo sino que son solamente signos sensibles del cuerpo y la sangre de Cristo?»⁶.

2. La transubstanciación

Este *vocablo* aparece por primera vez en la versión griega de la *Confessio Fidei* de Miguel el Paleólogo, aprobada en la IV sesión del Concilio de Lyon en 1274, pero hasta entonces no había encontrado demasiado favor. El primero en usarlo a propósito fue el gran teólogo Jorge Scolario, del siglo XV, profundo admirador del tomismo. Desde el siglo XVI en adelante lo usa la gran mayoría de los teólogos, y se adopta también en documentos públicos como la Confesión ortodoxa de Pedro Moghila y el Catecismo de Filarete en su tercera edición de 1839⁷.

⁵ Citado en M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum...*, cit., p. 234.

⁶ Cfr. A. Maltzew (capellán de la embajada rusa en Berlín), *Die Sakramente der orth.-kathol. Kirche des Morgenlandes*, K. Siegmund, Berlín 1898, p. 132. Citado en M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum...*, cit., p. 189.

⁷ Filaret Drozdov, muerto en 1867, metropolitano de Moscú, fue autor de un famoso Catecismo que todavía es un texto fundamental para los rusos. En el primer periodo de su vida simpatizó con cierto espíritu protestante. Cfr. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum...*, cit., I, p. 597.

La historia del *concepto* de transubstanciación puede resumirse con Jugie en estos términos: «Antes del siglo XVI los teólogos bizantinos, excepto algunos de los siglos XIV y XV, mantienen todos el concepto de la simple fe; desde el siglo XVI en adelante la gran mayoría de ellos [...] abrazaron gustosamente la concepción escolástica y tomista insertándola también en las fórmulas de fe y en los catecismos; no obstante, algunos modernos han abandonado esta concepción, volviendo a la postura primitiva»⁸.

El *efecto* de la transubstanciación se entiende exactamente en el sentido católico. En la liturgia de san Juan Crisóstomo el sacerdote dice durante la fracción del pan esta admirable expresión: «El Cordero de Dios es el Hijo del Padre; es distribuido pero no dividido; se parte en varios trozos, pero sus miembros no se separan los unos de los otros; se come siempre, pero no se consume jamás»⁹.

3. El sacrificio

También es idéntico al de los latinos el concepto de la Misa entre los orientales. Éstos subrayan: 1) la actualidad de la intervención de Cristo como sacerdote y víctima, tal como dice el celebrante en la liturgia bizantina de san Basilio: «Tú eres el oferente y el ofrecido, el consagrante y el consagrado»¹⁰; 2) la conmemoración y renovación del sacrificio del Calvario; 3) muchos ven en el conjunto de la liturgia de la Misa que se conmemoran todos los misterios de la vida del Redentor y, desarrollando la definición de Teodoro el Estudita, «la Sagrada Liturgia es una recapitulación de toda la Redención»¹¹, encuentran un significado en ese sentido a las palabras, los ritos y los mismos instrumentos que se usan en la Misa.

«Los autores modernos de compendios dogmáticos se abstienen de semejante noción litúrgica y explicación dramática, y acerca del sacrificio de la Misa dicen pocas palabras, por lo general sacadas de los manuales latinos»¹². Ni siquiera intentan alguna

⁸ *Ibid.*, III, p. 301.

⁹ S. Salaville, *Les Églises Orientales séparées*, cit., p. 232.

¹⁰ M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum...*, cit., p. 312.

¹¹ *Ade. Iconomachos*, P.G. XCIX col. 340 C, citado en M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum...*, cit., p. 314.

¹² *Ibid.*, p. 317.

explicación teológica de la esencia del sacrificio de la Misa, limitándose a la afirmación de que éste se completa después de la consagración de las ofrendas. Tampoco se trata ninguna cuestión acerca de los frutos, de la aplicación del sacrificio divino.

4. *Los puntos principales de controversia con Roma*

1. La controversia sobre el pan ácimo

Todavía hoy todos los orientales consideran el pan ácimo una materia absolutamente ilícita.

Desde el punto de vista dogmático la cuestión no tendría ninguna importancia. No obstante siempre ha sido considerada por los orientales como uno de los más graves motivos de desunión. Esta cuestión la suscitó Miguel Cerulario a mediados del siglo XI. Los argumentos que apoyan la tesis oriental son sobre todo tres: 1) el pan ácimo no es verdadero pan porque es un pan incompleto; 2) lo ácimo es una cosa muerta sin alma; 3) lo ácimo es de uso hebreo.

Todavía los modernos replantean razones semejantes, pues insisten sobre todo en decir que el pan ácimo fue una innovación católica del siglo XI que tuvo como promotor a León IX. El patriarca de Constantinopla Antimo X repetía todavía en su «carta encíclica» de 1895 esta acusación históricamente insostenible¹³.

2. La Epiclesis

«Se designa con el nombre Epiclesis una *invocación* (éste es el sentido del término) que se encuentra en todas las liturgias orientales, en el canon de la Misa, después de la narración de la institución eucarística. El celebrante invoca con ella a Dios Padre, a veces al Hijo, y otras veces a Uno y Otro, y les pide que envíen el Espíritu Santo [...] sobre el pan y sobre el vino para transformarlos en cuerpo y sangre de Jesucristo, y también por [...] sus saludables efectos en los comulgantes»¹⁴.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 319-344.

¹⁴ S. Salaville, *Les Églises Orientales séparées*, cit., p. 235.

Los orientales, apoyándose en la autoridad de san Juan Damasceno —que verdaderamente abre la puerta a esa interpretación—, atribuyen la fuerza consagratoria únicamente a la Epiclesis. No obstante, la disputa con los latinos se abrió solamente en el siglo XIV. Si se exceptúa la escuela de Kiev del siglo XVII —que en general se mantuvo fiel a la doctrina católica— la actitud de los orientales es unánime en oponerse a la tesis católica, según la cual la fuerza consagratoria reside solamente en las palabras de la Última Cena. Una corriente de teólogos sostiene que sólo la Epiclesis tiene fuerza consagratoria, al ser las palabras de Cristo puramente narradas; otros, en cambio, consideran que la fuerza consagratoria va aneja a las palabras de Cristo, repetidas por el sacerdote, y a la Epiclesis *per modum unius*. A esta segunda corriente pertenecen los mejores teólogos rusos modernos, los cuales tratan incluso de no entrar en la cuestión del momento exacto de la transubstanciación.

3. La comunión *sub utraque specie*

Hasta los siglos IX-X los orientales daban la eucaristía separadamente bajo una y otra especie. Luego se introdujo el uso de «mojar» el pan en el vino. Antiguamente había situaciones en las que se daba la eucaristía bajo una sola especie: era el caso de quien tenía permiso de comulgar en casa, o el de los moribundos, que comulgaban sólo con la especie del pan; o el de los niños que lo hacían sólo con la del vino. Sin embargo, otro capítulo de acusación contra los católicos que se sostiene ásperamente es el uso de la comunión bajo una sola especie. Ello sería, según los teólogos orientales, una gravísima infracción de la voluntad de Cristo.

Encontramos esta acusación ya en el siglo XIV en el violento polemista anti-latino Ángel Panareto; y la repiten también los modernos teólogos, con la misma aspereza.

4. La comunión a los niños

El Concilio de Trento sostiene¹⁵ que los niños carentes todavía de uso de razón no tienen necesidad alguna de comulgar.

¹⁵ Ses. XXI, c. 4 y can., 4.

Muchos teólogos orientales modernos, siguiendo a los polemistas anti-latinos del siglo XV, combaten este uso latino, y algunos lo refutan incluso por principio, sosteniendo la necesidad absoluta —¡como el bautismo!— de la comunión para los pequeños.

5. La reserva eucarística para los enfermos

Esta práctica consiste en preparar el Jueves Santo la eucaristía destinada a los enfermos para todo el año siguiente. No hay traza de semejante uso entre los antiguos eucólogos; la aparición de este uso se remonta a los siglos X-XI. No obstante es una praxis que tuvo y tiene bastante importancia. «No hay que olvidar que la liturgia se solía celebrar solamente los domingos y en las fiestas mayores. Los sacerdotes que tenían cura de almas necesitaban por tanto tener a su disposición un medio cómodo y práctico, siempre a punto, para poder ofrecer a los moribundos la Santísima Eucaristía [...] separada el Jueves Santo... que se indicaba claramente a la atención de todos»¹⁶. En un primer momento la reserva se hacía simplemente metiendo en un copón el pan consagrado hasta el Jueves Santo del año siguiente. Si un enfermo tenía necesidad, se extraía una pequeña partícula de pan del copón y se derramaba sobre ella un poco de vino sacado del cáliz con una cucharilla. Pero con el tiempo las especies eucarísticas se alteraban o se desecaban por sí solas. Entonces se introdujo lentamente el sistema de desecarlas con un rito litúrgico: tenemos las primeras descripciones de este método en el siglo XVI. Ahora bien, los pasajes de esa ceremonia varían en sus detalles según que se trate de griegos, eslavos, rumanos o melquitas. En todo caso, esa desecación se produce siempre por medio de una estufilla sobre la cual se pone un disco de metal con el Santo pan. Los inconvenientes de semejante sistema provocaron su condena por parte de Benedicto XIV con la constitución *Allatae sunt*.

¹⁶ P. de Meester O.S.B., *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il Rito Bizantino*, Edizioni Liturgiche, Roma 1947, p. 75.

Conclusión

A pesar de las divergencias —la más grave de las cuales es la de la Epiclesis, es decir, la de la forma de la eucaristía—, la doctrina de las Iglesias Orientales es fundamentalmente idéntica a la de la Iglesia Romana.

Pero la lejanía de la fuente de la verdad oscurece también un poco los frutos de una doctrina conservada tan rectamente. «Los cismas seculares han introducido dolorosamente en las Iglesias Orientales separadas una especie de Jansenismo práctico que impide muy a menudo la comunión frecuente con sus efectos, así como ciertos actos de devoción a los cuales el Occidente católico está habituado desde hace mucho tiempo»¹⁷.

Sin embargo, el Oriente conserva el principio de una piedad profunda y sólida que las admirables oraciones de sus liturgias mantienen con sus palabras milenarias.

¹⁷ S. Salaville, *Les Église Orientales séparées*, cit., p. 237.

LA EUCARISTÍA EN LA IGLESIA ANGLICANA (1953)

F. Heiler, uno de los máximos exponentes contemporáneos de la renovación ritualista protestante alemana, define el anglicanismo como «una unión de contrarios», y el publicista americano H. Parrish explica el fenómeno como expresión de la «particular cualidad de estructura y lógica que es característica de la raza»¹. El anglicanismo afirma como principio suyo la *comprehensiveness*, esto es, una capacidad de tolerancia tal que permite la convivencia en su seno de doctrinas, interpretaciones o prácticas disconformes o incluso a veces opuestas. Es lo que sucede precisamente con la Sagrada Eucaristía. Que Cristo esté presente en el Sacramento es una fórmula que todos los anglicanos estarían dispuestos a admitir. Pero la Iglesia Anglicana como tal se guarda bien de definir el «cómo» de esta presencia, dejando así abierto el camino a las interpretaciones más descaradamente modernistas, así como a otras de la más estricta ortodoxia católica. En todo caso las interpretaciones anglicanas de la Eucaristía que se han disputado el terreno a lo largo de la historia pueden reducirse *grosso modo* a dos corrientes fundamentales: 1) la corriente estrictamente protestante filo-calvinista que reduce la Misa a puro recuerdo de la Última Cena y por consiguiente a comunión, y, a su vez, la comunión a puro contacto de fe con el Cristo espiritual; y 2) la corriente, diríamos, filo-

¹ Citado en I. Giordani, *Cristi protestante e Unità della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1939², p. 144.

católica, en cuanto que domina en ella una nostalgia por la antigua fe, y que se expresa en un reacercamiento más o menos marcado a ésta.

Entre esas dos corrientes fluctúa la historia de la Iglesia de Inglaterra, incapaz de tener una visión precisa sobre un tema tan vital.

No será inútil documentar esta idea genérica con una ojeada a algunos momentos históricos significativos.

Los orígenes

Enrique VIII había merecido del Papa en la polémica anti-luterana el apelativo de *Defensor fidei*; su *Assertio septem sacramentorum* había constituido un riguroso apoyo al dogma eucarístico.

La separación de Roma dejó íntegro este punto, de tal modo que las «confesiones» impuestas a la nación durante su reinado no tienen nada que envidiar en este tema a la claridad y precisión de los cánones que poco más tarde formularía el Concilio de Trento. Bastará citar la «Confesión» de 1543, última de su reinado. En ella se sostiene y se demuestra que «debemos creer con todo nuestro corazón en las palabras de Cristo, es decir, que en el sacramento se encuentra la sustancia misma del cuerpo y la sangre de Jesucristo [...]. Quien lo recibe, pues, dignamente bajo la sola forma del pan, recibe el cuerpo entero con la sangre de Cristo, y con la misma gracia que si comulgara bajo las dos especies»².

En 1539 el Parlamento había aprobado una ley religiosa, los «VI Artículos». En el primero de ellos se afirmaba explícitamente la transubstanciación —que en la primera Confesión de 1536 se había callado para no chocar con los luteranos de cuya alianza tenía necesidad Enrique VIII—, y se apercibía con la pena de la hoguera y la confiscación de sus bienes a quien negaba la doctrina enunciada en él, de tal modo que ni siquiera una abjuración podía salvar de la condena.

² Cfr. G. Constant, *La doctrine Anglicane sur l'Eucharistie*, en *Eucharistia, Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*, cit., pp. 220-228.

La contaminación reformista

Con su sucesor, el menor de edad Eduardo VI, empieza la acción corruptora de las influencias luteranas y calvinistas. El instrumento principal fue la edición de un «Libro de Oración» (*Prayer Book*) que quiso ser el exclusivo texto litúrgico oficial de la Iglesia inglesa³. La primera edición se hizo en marzo de 1549. Con él se pretendió atacar el carácter sacrificial de la Misa, aunque no se logró de forma concluyente; en cambio continuó siendo perfectamente ortodoxa la doctrina de la Presencia Real⁴.

Las tendencias protestantes evidentemente no se sintieron satisfechas. Su influencia se volvió más radical y violenta durante la segunda mitad del reinado de Eduardo VI bajo el gobierno del conde de Warwick. El 14 de abril de 1552 imponía el Parlamento una nueva edición del *Prayer Book* edición preparada, junto con el arzobispo Thomas Cranmer, por dos protestantes extranjeros, Martin Bucero y Pedro Mártir. Todas las palabras o gestos que indicasen en el culto el carácter sacrificial de la Misa fueron cuidadosamente abolidos; la Misa quedó en puro memorial y comunión. Por lo que se refiere a la comunión, aunque la intención de los innovadores era establecer oficialmente la concepción calvinista de la «presencia virtual» de Cristo y del contacto «de fe» solamente con Él, las fórmulas del *Prayer Book* resultaron vagas⁵. La famosa «Rúbrica Negra» atestigua que esas fórmulas *no* excluían de manera absoluta la posibilidad de una interpretación que sostuviera la Presencia Real del cuerpo de Cristo. Cuando la edición estaba ya preparada, el gobernador Warwick impuso el añadido al *Prayer Book* de una rúbrica que eliminara cualquier posibilidad de equívoco y que constituyera una negación resuelta de la Presencia Real del Señor en el pan y el vino.

³ El título completo aclara el contenido: *El libro de la Oración Común y de la Administración de los Sacramentos, y de otros ritos y ceremonias de la Iglesia según el uso de la Iglesia de Inglaterra*.

⁴ La fórmula de la administración de la comunión siguió siendo: «El cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo guarde tu alma para la vida eterna».

⁵ La fórmula de la comunión del pan era: «Toma y come este recuerdo de Cristo muerto por ti, y aliméntate de él, en tu corazón, por medio de la fe, dándole gracias». Antes de la consagración la oración decía: «Acordaos que al recibir estas criaturas del pan y del vino participamos de su santísimo cuerpo y su preciosísima sangre».

Sus instigadores fueron Pedro Mártir y el escocés John Knox, calvinistas radicales. La rúbrica se imprimió en negro —a diferencia de las otras impresas en rojo— en un folio separado que se unió en el último momento, de tal modo que bastantes ejemplares se quedaron sin él⁶.

El *Prayer Book* de 1552 marcó la cima de la influencia calvinista. Ninguna asamblea del clero lo aprobó y perduró solamente nueve meses.

El texto oficial

Quedaría fundamentalmente como texto oficial el de la edición de 1559, promulgada por la reina Isabel, con sus famosos «39 Artículos de Religión». Edición que fue retocada ligeramente bajo Jaime I en 1604, y bajo Carlos II en 1662⁷.

En dichos artículos se niega claramente el carácter de sacrificio de la Misa. En efecto, el artículo XXXI dice: «La Oblación de Cristo hecha una sola vez es la perfecta redención, propiciación y satisfacción por todos los pecados del mundo entero, tanto por el pecado original como por los actuales; y no hay ninguna otra

⁶ He aquí el texto: «Aunque se haya ordenado en este oficio de la Administración de la Santa Cena que los comulgantes reciban el Sacramento estando de rodillas, (orden que se ha dado con justa intención, es decir, para dar a entender nuestro reconocimiento humilde y agradecido por los beneficios que Jesucristo otorga en este Sacramento a todos aquellos que lo reciben dignamente; y para evitar además la profanación y el desorden que podrían en caso contrario ocurrir durante la santa comunión); y también para que este acto de arrodillarse no lo interprete ni practique de mala manera nadie, por ignorancia o debilidad, por malicia u obstinación: Se declara que en este acto no se pretende que se haga o se deba hacer adoración alguna, ni al pan ni al vino sacramentales corporalmente recibidos, ni a ninguna Presencia corporal de la Carne y de la Sangre natural de Jesucristo. Porque el pan y el vino del Sacramento continúan teniendo su verdadera sustancia natural y por eso no deben ser adorados (puesto que sería idolatría, detestable para cualquier fiel Cristiano); y el Cuerpo y la Sangre naturales de nuestro Salvador Jesucristo están en el cielo, y no aquí, puesto que está en contradicción con la verdad del cuerpo natural de Jesucristo que éste se encuentre al mismo tiempo en más de un lugar.

⁷ Las reimpressiones actuales llevan todavía, al final, la «ratificación» de los Artículos de Religión, con la aprobación de la reina Isabel, y de las asambleas de los obispos y del clero, que se reunieron con ese objetivo en 1571. El «Prólogo», por el contrario, lleva la fecha de 1661, año de la edición de Carlos II.

satisfacción por el pecado más que ésta única. Por ello los sacrificios de las Misas, en las que se decía habitualmente que el sacerdote ofrecía a Cristo por los vivos y por los muertos para que obtuvieran la remisión de sus penas o sus culpas, eran ficciones blasfemas y dañinas imposturas». La Misa se reduce, pues, a pura comunión y, así, el título ritual de lo que correspondería a nuestra Misa es «la Cena del Señor o Santa Comunión» ('the Lord's Supper or Holy Communion')⁸.

Por lo que se refiere a la comunión puede decirse sin duda que el *Prayer Book* no niega la Presencia Real sino sólo la transubstanciación. El artículo XXVIII dice: «La Cena del Señor no es solamente un signo del amor que los cristianos deben profesarse reciprocamente entre ellos, sino que más bien es el Sacramento de nuestra redención por la muerte de Cristo: de modo que para aquellos que lo reciben debidamente, dignamente y con fe, el pan que partimos es la participación en el Cuerpo de Cristo; y de manera semejante el Cáliz de la Bendición es la participación de la Sangre de Cristo. La Transubstanciación (o sea, la transformación de la sustancia del pan y del vino) en la Cena del Señor no puede probarse con las Sagradas Escrituras, sino que repugna a las claras palabras de la Escritura, subvierte la naturaleza del Sacramento y ha dado ocasión a muchas supersticiones». Sigue una afirmación que parecería excluir la Presencia Real, para reducir la comunión a una participación puramente espiritual según la concepción de Calvino: «El Cuerpo de Cristo se da, se recibe y se come en la Cena solamente de una manera celestial y espiritual. Y el medio por el cual se recibe y se come el Cuerpo de Cristo en la Cena es la Fe». Pero, en una carta de 1571 dirigida al Secretario de Estado Cecil, el mismo redactor de ese artículo, el

⁸ El servicio anglicano de la comunión tiene más o menos el mismo desarrollo que en nuestra Misa. Comienza con el Padrenuestro, seguido por el decálogo bíblico intercalado tras cada mandamiento por una invocación de perdón por parte del pueblo. Después vienen las colectas, la epístola, el evangelio, el credo, la predicación y el ofertorio (el pueblo ofrece sus óbolos). A continuación sigue, para los que participan en la comunión, una especie de *Confiteor* con absolución por parte del celebrante, y luego el Prefacio, la consagración, hecha con idénticas palabras a las nuestras («El cual, la noche en que fue traicionado...»), y seguida inmediatamente por la comunión. El Padrenuestro, repetido por el celebrante y el pueblo, el *Gloria in excelsis Deo* —casi idéntico al nuestro— y unas últimas colectas concluyen la ceremonia.

obispo Quest, de Rochester, afirmó que no había en absoluto «pretendido excluir la presencia de Cristo en este Sacramento»⁹. Los mejores teólogos anglicanos están de acuerdo en este sentido. El hecho de que Cristo se coma «espiritualmente» sólo pretende excluir un modo «cafarnaítico» —como ellos dicen— de concebir la presencia de Cristo, por el cual Cristo se identificaría con el pan y con el vino de tal modo que en la comunión tendría lugar una manducación, una digestión, una asimilación de Jesucristo, en nada disconforme de las demás comidas, concepción cafarnaítica que ellos verían implicada en la doctrina católica de la transubstanciación.

Resulta bastante evidente que el *Prayer Book* no excluye la Presencia Real si leemos algunas oraciones y rúbricas del ritual eucarístico. Después del Prefacio, por ejemplo, inmediatamente antes de la oración de Consagración, se encuentra esta otra oración: «No nos atrevemos a acercarnos a esta Mesa tuya, Señor misericordioso, confiando en nuestra justicia, sino en tu mucha y gran misericordia. Nosotros no somos dignos ni siquiera de recoger las migajas que caen bajo tu Mesa. Pero Tú eres el mismo Señor a quien le es propio ser siempre misericordioso. Por ello concédenos, Señor benigno, comer la carne de tu dilecto Hijo Jesucristo y beber Su sangre de tal modo que nuestros cuerpos corrompidos se vean purificados por medio de su cuerpo y nuestras almas sean lavadas por medio de su preciosísima sangre, y que siempre moremos en Él y Él en nosotros. Amén». Terminada la comunión, otra rúbrica establece lo siguiente: «Cuando todos hayan comulgado, el Ministro volverá a la Mesa sagrada. Y pondrá en ella con reverencia lo que resta de los elementos consagrados, cubriéndolos con un paño de lino bien limpio». Y al final del ritual se dice: «Si sobra pan y vino no consagrados el párroco los reservará para su propio uso; pero si sobra de lo que ha sido consagrado, no deberá sacarse de la Iglesia, sino que el celebrante y algunos otros de entre los comulgantes que él llamará consigo, comerán y beberán de ello devotamente inmediatamente después de la Bendición». Y hay otro hecho indicativo. La famosa «Rúbrica Negra» quedó eliminada de las ediciones isabelinas y de la de 1604. La insistencia de los presbiterianos, es verdad, hizo

⁹ Citado en G. Constant, *La doctrine Anglicane sur l'Eucharistie*, cit., p. 224.

que reapareciera en la edición de 1662, y todavía permanece; pero en adelante los obispos y los teólogos estuvieron de acuerdo en atribuirle un significado no negativo frente a la Presencia Real, aunque sí frente a una presencia «cafarnaítica»: en efecto, una vez negada la transubstanciación, el pan y el vino seguían siendo pan y vino, y cualquier adoración a ellos sería idolatría.

Aunque está claro que el libro oficial de la Iglesia Anglicana no excluye la Presencia Real, es igualmente evidente —en conclusión— la ambigüedad de conjunto de las expresiones usadas, unas pareciendo que favorecen una determinada interpretación y otras la opuesta. Interpretaciones de hecho opuestas que reclamarán para sí mismas la autoridad de ser el libro oficial.

Las interpretaciones del texto oficial

La interpretación calvinista fue dominante hasta la muerte del dictador puritano Cromwell (1660). En la segunda mitad del siglo XVII comienza una nueva fase. La intransigencia puritana ya no podrá impedir que se forme una corriente que tienda cada vez más a una claridad doctrinal decididamente nostálgica de la ortodoxia abandonada.

Los primeros acercamientos de los obispos Taylor y Wilson a las Iglesias Griega y rusa se remontan a la segunda mitad del siglo XVII.

Durante mucho tiempo esta corriente no iba a representar un movimiento de amplias proporciones, pero sí iba a ser un testimonio, cada vez más libre, que la mejor conciencia del anglicanismo daba de la verdad de la que se había separado. Este testimonio quedaría ligado a nombres que trazan como una línea continua a través de la historia de la Iglesia de Inglaterra: Hooker (1600), Andrews (1626), Laud (1645), J. Taylor (1667), Cosin (1672), J. Pearson (1686), S. Patrick (1707), W. Wake (1737), Waterland (1740), están entre los nombres más importantes¹⁰.

Entre la masa, dada la ambigüedad de los textos oficiales, reinaba una gran confusión de ideas acerca de la Presencia Real. El culto eucarístico estaba naturalmente muy descuidado. Veamos, por ejemplo, algunos detalles sobre el servicio eucarístico de un

¹⁰ *Ibid.*, p. 226

vicario parroquial de la diócesis de Oxford al comienzo del siglo XIX: «El vino para la comunión se ponía sobre la mesa en una botella de vidrio negro; en una ocasión la botella no había sido destapada, y entonces el *vicar*, dirigiéndose a los fieles que ya estaban arrodillados en la balaustrada para comulgar, preguntó si algún *gentleman* o alguna *lady* no tenía por casualidad un sacacorchos; una vez obtenido, quizá del café situado frente a la iglesia, procedió a servir la Comunión». «Durante el oficio el ministro anglicano jamás se había puesto otra cosa que una especie de capa blanca y negra llamada *blackgown*, al estar absolutamente prohibido el uso de paramentos así como las lámparas, flores y cirios»¹¹.

El renacimiento eucarístico

Pero precisamente a mitad del siglo XIX, el movimiento de Oxford, encabezado por los grandes nombres de Pusey y Newman, daba a la exigencia de retorno a las tradiciones católicas un ritmo y una amplitud de alcance incalculable. Dicho movimiento favoreció un número cada vez mayor de conversiones al catolicismo, cosa ciertamente no prevista por sus iniciadores¹². Pero sobre todo el movimiento de Oxford desarrollaría un verdadero renacimiento de vida religiosa. Por las características del pensamiento y de la práctica cristiana que adoptaron, sus seguidores, en círculos cada vez más numerosos, se denominaron anglo-católicos. En el centro de esta renovación estuvieron la doctrina y la praxis eucarística, entendidas en el sentido católico más ortodoxo¹³: la Santa Misa como sacrificio, la conservación de las Sagradas Especies admitida y practicada —indicio significativo de la fe sin concesiones en la Presencia Real¹⁴—, y

¹¹ C. Lovera di Castiglione, *Il movimento di Oxford*, Morcelliana, Brescia 1935, pp. 224-226.

¹² Cfr. D. Mathew, *Il Cattolicesimo in Inghilterra*, tr. it. P. Bottini, Studium, Roma 1951, p. 262.

¹³ El momento culminante del camino hacia la conversión de Newman fue la publicación del famoso «Tract 90», el 27 de febrero de 1841, que tenía como objeto de estudio el tema eucarístico.

¹⁴ Las últimas palabras del artículo XXVIII —que hemos transcrito aquí íntegramente— dicen: «El Sacramento de la Cena del Señor, según la Institución de Cristo, no deberá conservarse, ni llevarse afuera, ni elevarse, ni adorarse».

una exigencia de retorno a los ritos, paramentos y utensilios litúrgicos.

El anglo-catolicismo se convirtió en el punto de apoyo del ala derecha del anglicanismo, también llamada Iglesia Alta (*High Church*), caracterizada por su renacimiento sacramental ritualista. Pero este renacer propugnado por él, aunque obtuvo adhesiones cada vez más amplias, tenía naturalmente que encontrar al comienzo la resistencia de la Iglesia oficial, cuyos esquemas tradicionales quedaban un poco desquiciados. Los arzobispos de Canterbury y de York condenaron en 1900 la conservación de las especies consagradas. Pero este hecho muestra con evidencia la fuerza del ritualismo. En 1904 el primer ministro Balfour instituyó una «comisión real» (no se olvide que la Iglesia Anglicana depende completamente del poder estatal), con el objetivo de «informar acerca de la extensión que han alcanzado las evasiones o negligencias señaladas con relación a la ley que regula el culto de la Iglesia de Inglaterra, y también sobre los ornamentos y decoración de las iglesias»¹⁵. La comisión tuvo que constatar que en más de trescientas iglesias se practicaba la conservación de las especies eucarísticas y, para colmo, con la finalidad de administrar también la comunión fuera del rito oficial. En 1906 la comisión concluyó que «la ley relativa a la conducción del servicio divino y de los ornamentos de las iglesias no se observaba de manera exacta en ningún lugar»¹⁶.

Se condenaban en cualquier caso: «La interpolación de oraciones y ceremonias pertenecientes al canon de la Misa. El uso de las palabras *Ecce Agnus Dei* acompañando a la exposición de una hostia consagrada. La procesión del *Corpus Domini* con el Sacramento. La Bendición con el Sacramento. La celebración sin comulgantes»¹⁷.

Los abusos condenados significan mucho, sin duda alguna, acerca de las prácticas y la fuerza que tenía el nuevo movimiento. La Iglesia oficial comprendió que ya no podía simplemente negarlo. Los anglo-católicos constituían en el fondo una minoría, pero «una minoría activa, instruida y más influyente a medida que la masa más o menos amorfa de la Iglesia Anglicana se desinte-

¹⁵ C. Lovera di Castiglione, *Il movimento di Oxford*, cit., p. 397.

¹⁶ *Ibid.*, p. 392

¹⁷ I. Giordani, *Cristi protestante e Unità della Chiesa*, cit., pp. 161 s.

resa del dogma y del culto¹⁸. Constituían un reclamo para toda la comunidad anglicana. De hecho, la citada comisión admitía significativamente que «la ley del culto público en Inglaterra era demasiado estrecha para la vida religiosa de la generación presente y la Iglesia se veía obligada a servirse de reglas concebidas en un estado de cosas diferente al actual, sin tener el poder de modificarlas ella misma, idea que es inherente al concepto de Iglesia viviente»¹⁹. Se imponía una revisión del *Prayer Book*. Y en ese sentido se pronunció también la VI Conferencia de Lambeth (5-7 agosto de 1920) con el voto general.

Naturalmente los obispos trataron con preocupación de alcanzar un compromiso en la revisión para contentar a todos. Para el servicio eucarístico se usaron «fórmulas alternativas», *ad libitum* del sacerdote celebrante o del pueblo, de tal modo que los anglo-católicos pudieran usar las fórmulas que implicaban la Presencia Real y los demás las que no la implicaban. Se habían hecho importantes concesiones. Por ejemplo, se permitía para la comunión «una túnica con estola y bonete, o bien una simple camisa blanca con casulla o pluvial»²⁰; se autorizaba la mezcla de las gotas de agua en el vino, y la forma de la hostia para el pan consagrado. Sobre todo —lo que era un implícito reconocimiento de la Presencia Real— se permitía la «reserva» del pan y el vino consagrados para los enfermos, que debía conservarse en una caja fuerte en el muro, situada al norte, cuya llave guardaría el sacerdote encargado. La reserva no debía usarse para especiales funciones eucarísticas como las exposiciones, procesiones o bendiciones.

El nuevo *Prayer Book* fue aprobado plenamente por la «Convocatoria» o asamblea del clero y por la Cámara de los Lores; pero el 15 de diciembre de 1927 fue rechazado por la Cámara de los Comunes, compuesta en su mayoría por representantes de sectas extrañas u hostiles al anglicanismo y por representantes de la Iglesia Baja (*Low Church*), es decir, por esa gran parte de la Iglesia Anglicana estancada en un conformismo de influencia calvinista. La Iglesia Anglicana sintió la humillación de su sometimiento.

¹⁸ G. Constant, *La doctrine Anglicane sur l'Eucharistie*, cit., p. 226.

¹⁹ C. Lovera di Castiglione, *Il movimento di Oxford*, cit., p. 392.

²⁰ C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Morcelliana, Brescia 1942, p. 621.

miento a los organismos políticos, pero no se dio por vencida. Se hizo un esfuerzo para alcanzar una nueva redacción. El 6 de febrero de 1929 fue aprobada por la asamblea de la Iglesia. La discusión reveló que la mayoría del clero quería la «reserva» perpetua, es decir, el Sagrario. Pero el 14 de junio, a pesar del parecer favorable de Churchill, canciller del *Exchequer*, y de Baldwin, primer ministro, la rechazó la Cámara de los Comunes²¹.

Pero para los ritualistas esto no supuso un gran mal. Continuaron en su actitud con una libertad que la exacta observancia del nuevo *Prayer Book* había limitado.

Conclusión

A finales del siglo XIX el obispo anglicano de Gloucester, Gibson, escribía: «En esto consiste la fuerte posición de la Iglesia de Inglaterra: en que acepta con devoción las palabras de su Señor y enseña claramente la doctrina de la Presencia Real, pero no trata de explicarlas o resumirlas en una idea simple. Las considera un misterio. De hecho el Salvador no las explicó. Él no reveló 'cómo' están presentes su cuerpo y su sangre. Por eso nuestra Iglesia prescinde de cualquier especulación acerca del *modo*, bien sea transubstanciación, consubstanciación o presencia virtual según la concepción de Calvino»²². Ahora bien, una profesión de fe eucarística que conscientemente se sienta indiferente a las concepciones católica o calvinista, es cuando menos ambigua.

²¹ Los Pares católicos se abstuvieron en la votación. En nombre de ellos el conde de Denligh dijo: «La cuestión del *Prayer Book* es una de esas en las que los católicos no se consideran con derecho a intervenir mediante el voto. Así, pues, nosotros nos abstendremos. Por mi parte declaro que deseo vivamente la paz en todas las comunidades religiosas, pero dudo que sea oportuno apelar en tales materias al cuerpo menos competente, como es un Parlamento moderno. Este cuerpo está formado a fin de cuentas por agnósticos y hombres de diferente religión; muchos de ellos ponen pie en la iglesia sólo raramente, para los nacimientos, bodas o funerales, o bien para sus propias bodas o exequias. Así es el cuerpo al que se pide que establezca rúbricas precisas para la Iglesia de Inglaterra. No creo que pueda haber muchas esperanzas de lograr algo bueno. En cuanto a mí, experimento un alivio real cuando pienso que en esta cuestión no tengo ninguna parte de responsabilidad», citado en C. Lovera di Castiglione *Il movimento di Oxford*, cit., pp. 430 s.

²² Citado en G. Constant, *La doctrine Anglicane sur l'Eucharistie*, cit., p. 225.

No obstante el anglicanismo se gloria de esta ambigüedad, que permite la convivencia de muchas tesis en realidad opuestas y enemigas, aunque converjan en expresarse con las mismas palabras. El «Prólogo» del *Prayer Book* llama a esta actitud sabiduría (*wisdom*). Es el famoso principio de la «comprensión» que caracteriza a la fisonomía oficial del anglicanismo.

Actualmente coexisten tres posturas religiosas y teológicas que, al menos aproximativamente, se pueden definir como modernismo (Iglesia Ancha-*Broad Church*), protestantismo (Iglesia Baja-*Low Church*) y Filo-catolicismo (Iglesia Alta-*High Church*). Para los primeros la eucaristía es una ceremonia simbólica que tiene un valor histórico y psicológico; para los segundos es un símbolo entendido de varios modos, pero siempre una conmemoración sagrada ligada a la voluntad del Señor; para los terceros la Eucaristía es el sacramento de la presencia real de la Humanidad y Divinidad de Jesucristo.

La vivacidad de estos últimos es lo que otorga profunda esperanza de que la Iglesia de Inglaterra retorne a la fe eucarística integral de sus orígenes, a la que siempre le ha empujado una especie de instinto nostálgico secreto en su conciencia íntima. Muchísimos admiten tranquilamente la transubstanciación: ya en 1927 más de ochocientas iglesias tenían sagrario y en bastantes se hacía adoración pública, bendición y procesiones (la del *Corpus Domini* sobre todo); la Santa Misa se escucha como el Sacrificio renovado de la cruz; la Santa Comunión cotidiana se frecuenta. La respuesta negativa de Roma acerca de la validez de las ordenaciones anglicanas fue una desilusión fortísima para los miembros de la Iglesia Alta. Un obispo bastante representativo, Gore, escribió que «por la eucaristía, para tener la absoluta certeza de la validez del Sacramento, los obispos de Inglaterra estarían dispuestos a someterse a una nueva ordenación»²³. Para obtener esta seguridad buen número de ministros anglicanos se hicieron ordenar de nuevo por obispos cismáticos —griegos o bizantinos—, de tal modo que los sacerdotes católicos tienen que advertir con frecuencia a sus fieles que, por ejemplo, al paso del viático que llevan sacerdotes de determinadas iglesias anglicanas, hagan acto de adoración, pues se trata de una verdadera eucaristía.

²³ *Ibid.*, p. 228, n. 1.

¡Cuánto ha cambiado el ambiente eucarístico en un siglo para la Iglesia de Inglaterra! «Hoy día, quien entre en la Iglesia de Todos los Santos en Londres descubrirá en la quietud de la sombra un altar decorado con flores y velas, con un gran cuadro de Cristo resucitado rodeado de bienaventurados: la *communio sanctorum*. En un altar lateral parpadea la llamita roja de una lámpara que no se apaga nunca, para recordarnos que el cuerpo sacramental de Nuestro Señor está en el sagrario [...]. En la penumbra se ve arrodillados a muchos ciudadanos de la inmensa metrópoli. A primeras horas de la mañana se celebran muchas Santas Misas. La Misa Cantada, con música gregoriana, se celebra los domingos y en otras fiestas. En la consagración todos se inclinan»²⁴.

Deseamos, con esperanza fundada, que el destino de la Iglesia de Inglaterra esté ligado a la fe viva de esta minoría más que al positivismo o al conformismo de la mayoría²⁵.

²⁴ F. Heiler, citado en I. Giordani, *Cristi protestante e Unità della Chiesa*, cit., p. 146.

²⁵ Algunas vicisitudes de la familia real inglesa en estos últimos tiempos nos ofrecen un interesante ejemplo clarificador en materia de culto eucarístico anglicano. La crónica periodística —así como la divulgación televisiva— de la coronación de Isabel II ha sorprendido a no pocos de entre nosotros por el hecho de que la reina comulgó en la ceremonia. Ahora bien, como hemos visto, el *Prayer Book* contempla dicho acto de culto: la «Cena del Señor o santa comunión» es un rito normal en el anglicanismo. Sin embargo, esto no significa en absoluto que se trate de una comunión en el sentido católico. Isabel II pudo cumplir ese rito aunque su fe eucarística sea, por ejemplo, calvinista. De aquella ceremonia no se puede deducir que se tratara de comunión con el cuerpo y la sangre reales del Señor.

En cambio, el pasado mes de julio los periódicos, hablando de las relaciones entre la princesa Margarita y el coronel Townsend, decían que ella recibe la comunión bastante frecuentemente: «incluso el día de la Asunción, en la iglesia de San Pablo en Knightsbridge, cosa que es muy rara entre los anglicanos», escribe D. Bartoli en el «Corriere de la Sera» del 10 de julio. Pero, a diferencia del caso de la coronación de Isabel, hay un detalle decisivo: Margarita tiene sin duda sentimientos anglo-católicos, y una fe eucarística idéntica a la nuestra.

DE AMSTERDAM A EVANSTON. CRÓNICA ECUMÉNICA (1954)

Desde el 15 al 31 de agosto, en Evanston, cerca de Chicago, quinientos delegados de ciento sesenta y una «Iglesias», diseminadas por cuarenta y ocho países del mundo y representando a cerca de ciento sesenta millones de protestantes y unos cincuenta millones de ortodoxos, se reunirán para renovar a seis años de distancia ese hecho sin precedentes en la historia del protestantismo que fue Amsterdam¹. Están convocados además ciento cincuenta consejeros, visitantes acreditados que han designado diversas Iglesias, delegados de organizaciones vinculadas al movimiento ecuménico, consejeros de organizaciones juveniles y, finalmente, observadores de Iglesias no pertenecientes al movimiento ecuménico. De este modo el número de participantes llegará a rondar las mil doscientas personas.

El programa de la Asamblea ha sido cuidadosamente preparado desde hace mucho tiempo en todas sus manifestaciones. Comisiones especiales se ocuparán del desarrollo del culto y el servicio divino de cada día y del servicio de radio y prensa². La instalación de una gran exposición de arte cristiano y la celebra-

¹ Cfr. «La Scuola Cattolica», 77 (1949), todo el fascículo 4/5.

² Se prevé un servicio de culto para 100.000 personas en el Soldier Field de Chicago el 15 de agosto. «La Asamblea estará rodeada de la más numerosa corte de corresponsales de prensa que jamás se haya reunido para ilustrar cualquier acontecimiento de la historia mundial, incluidas las grandes sesiones de las Naciones Unidas (S. Neill, *Evanston 1954*, en «Protestantesimo» 8 (1953), pp. 4, 25).

ción de una velada sinfónica con obras maestras de la música cristiana muestran qué nivel de detalles ha alcanzado y qué completo es el planteamiento de esta nueva gran asamblea del cristianismo no romano.

No obstante, una preparación bastante más amplia y significativa que la puramente técnica ha sido y sigue siendo la que están llevando a cabo las comunidades cristianas que participan en el movimiento. «Para que el encuentro tenga una influencia duradera, hace falta que le preceda una amplia preparación de oración y de estudio», había advertido el presidente del Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias en el prólogo al «Plan» de la Asamblea. Se recurre insistentemente a llamar a la oración en cada manifestación. Todos los organismos, los sínodos, las conferencias, los periódicos y las revistas se han comprometido a estudiar los temas programados y a enviar su contribución; se ha abierto una encuesta sobre la manera en que las Iglesias están participando en este trabajo preparatorio.

La tarea de la Asamblea se puede referir a la doble finalidad del movimiento. La problemática del movimiento ecuménico puede formularse, en efecto, del modo siguiente:

1) ¿Cómo pueden las Iglesias, distintas y dispersas, «estar juntas», colaborar estrecha y concretamente para dar un testimonio común de Cristo frente al mundo?

2) ¿Cómo determinar el objeto de este testimonio común? ¿Cómo definir el sentido de esta presencia unitaria de las Iglesias en el mundo?

El primero es, por consiguiente, un problema de constitución y de dinámica interna del Consejo Ecuménico de las Iglesias, un problema de estructura y de función. El segundo es, en cambio, un problema de reflexión sobre el dato revelado y sobre las exigencias actuales del mundo en el que viven las Iglesias, un problema, pues, de meditación y de intervención, de pensamiento y de acción.

Evanston tendrá ante todo que revisar a la luz de la experiencia de seis años el conjunto de la obra del Consejo Ecuménico de las Iglesias, calificar sus tareas y fijar su funcionamiento para el porvenir.

Desde este punto de vista Evanston puede presentar una dificultad mayor que Amsterdam, aún teniendo presentes los obstáculos colosales que la primera Asamblea ecuménica tuvo que

salvar. Amsterdam fue un primer reunirse, un primer encontrarse, tuvo una novedad absoluta, lo que podía muy bien implicar un atractivo extraordinario y suscitar extraordinarias iniciativas. Pero una cosa es reunirse y otra permanecer juntos; «estar juntos» una vez puede ser más fácil que «caminar juntos». No faltan enérgicos factores de división. «Los que han estado recientemente en contacto con cierto número de países —escribe el secretario general del Consejo Ecuménico— saben que la diversidad de actitudes, de pensamiento y de opinión que viven las Iglesias se acentúa cada vez más hasta llegar a la contraposición. Y no se trata sólo de los grandes bloques ideológicos... La gran cuestión consistirá en saber si la verdadera libertad de la Iglesia se verá salvaguardada a pesar de las influencias exteriores y las presiones que no dejarán de actuar sobre la Asamblea»³.

Las principales fuentes posibles de contradicción pueden reducirse a tres categorías:

1) La situación política. Al Consejo Ecuménico pertenecen Iglesias de más acá y de más allá del telón de acero. Así pues, ¿se sentirán interior y exteriormente libres los representantes de las Iglesias para saber ver y aceptar toda la verdad y participar en el testimonio común, aún cuando resultasen de ello implicaciones de condena para las sociedades políticas en las que viven algunos de ellos?

Uno de los hechos más significativos a este respecto fue la dimisión como presidente (el cargo más alto del Consejo Ecuménico) del profesor T.C. Chao, decano de la Escuela Teológica de Peiping, en China, por motivos precisos de desacuerdo con algunas actitudes y tomas de posición del Consejo Ecuménico. Alrededor de un año después era eliminado de la Universidad porque se le acusaba de continuar apoyando al ecumenismo.

2) La diversidad étnico-geográfico-cultural. Las «jóvenes Iglesias», por ejemplo (son las Iglesias constituidas desde hace poco tiempo en tierras de misión) muestran un particular desagrado por todas las dificultades que las Iglesias madres interponen a la unión, y no perciben el peso que tienen las dificultades

³ W.A. Visser't Hooft, *Il significato dell'Assemblea di Evanston*, en «Protestantesimo», 8 (1953), p. 144.

doctrinales e históricas. Y así, al temperamento práctico e inmediato de los americanos les resulta insoportable la actitud de los europeos, dominada por preocupaciones ideales y abstractas, y complicada por infinitas sutilezas dialécticas.

Aquí se inscriben también, a pesar de sus diferentes significados políticos, las dificultades más amplias y radicales que presentan las relaciones Occidente-Oriente, Europa y América por una parte y Asia por otra. Verdaderamente el ecumenismo protestante demuestra tener una óptima sensibilidad hacia este problema y una aguda intuición de la parte decisiva que jugará Asia en el seno de la sociedad mundial en un porvenir próximo. Por ello ha reconocido fácilmente la necesidad de tener una presencia directa cada vez más activa en Oriente. En la reunión del Comité Central (el órgano responsable del movimiento entre Asambleas) que se celebró en Rolle, Suiza, en agosto de 1951, la india Sarah Chakko, uno de los cinco presidentes del Consejo, dijo: «Si no tenemos una reunión del Consejo Ecuménico en Asia antes de la próxima Asamblea, podéis incluso ir cerrando el Consejo Ecuménico»⁴.

Y por eso la serie más importante de reuniones ecuménicas después de Amsterdam se tuvo en la India. Del 11 al 25 de diciembre de 1952 se convocó en Kottayam (Travancore) la tercera Conferencia Mundial de la Juventud cristiana protestante. Del 31 de diciembre al 9 de enero de 1953 tuvo lugar en Lucknow la reunión del Comité Central con una participación casi plebiscitaria de las Iglesias: la prensa india dio amplio relieve al acontecimiento; el mismo Pandit Nehru quiso participar y habló en ella desde el punto de vista indio sobre la situación mundial; y, cosa bastante indicativa de la abierta mentalidad que presidió la reunión, fue el encuentro con el doctor Radhakrishnan, máximo representante del hinduismo en su forma moderna y personalidad política de primer plano. Una reciente prueba de la atención que el protestantismo presta al problema del Oriente y de su porvenir puede considerarse el hecho de que Emil Brunner —con Barth, el máximo nombre de la teología europea protestante— haya dejado las universidades europeas y americanas para marcharse a enseñar en la Universidad protestante de Tokyo.

⁴ Citado en S. Neill, *Evanston* 1954, cit., p. 33.

3) Una tercera posibilidad de contraposición viene dada por el hecho de que en la constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias han confluído dos movimientos de mentalidad profundamente diferente: el movimiento de «Fe y Constitución» considera indispensable, previamente a cualquier unidad sería aunque sea simplemente de acción, una sustancial identidad doctrinal, especialmente por lo que se refiere a la concepción eclesiológica; en cambio, el movimiento «Vida y Acción», que es escéptico acerca de que pueda concluirse algo de las diatribas doctrinales y, por el contrario, sensible a la necesidad urgente de la acción, considera como única expresión posible de unidad la colaboración práctica en el campo social. La coexistencia de esas dos mentalidades «plantea numerosos problemas y suscita muchas inquietudes cuyo carácter fundado o superfluo sólo podrá poner de manifiesto el futuro»⁵. La problemática eclesiológica de «Fe y Constitución» —sacramentos, jerarquía, dogma— suscita la desconfianza de todos los que encuentran en eso una dinámica que no podrá evitar terminar en Roma⁶. Por el contrario, el planteamiento pragmático de la otra parte hace temer que su influencia margine cada vez más los problemas de fe y de estructura eclesial y disuelva la función misma de «Fe y Constitución».

Éste último es verdaderamente el mayor peligro para el movimiento ecuménico. La situación del mundo es grave, y es necesario intervenir: cualquier atención que se preste al fatigoso problema dogmático parece inactual y dispersiva, y la urgencia de actuar crea impaciencia. «Entonces se cae en la tentación de proponerse un ecumenismo modesto, cuyo esfuerzo se concentre en conseguir la unión entre los cristianos de las diversas confesiones en torno a algún tema de moral, cultura o civilización, formando una especie de frente común de toda la cristiandad... La unión a través de la acción y un compromiso común espiritual y temporal sustituiría por un tiempo a la imposible unidad»⁷. Pero la defensa de una civi-

⁵ M.J. Le Guillou, *Situation de l'oecuménisme*, en «La vie intellectuelle», 25 (1954), p. 16.

⁶ Para impedir esta perspectiva algunas otras importantes Iglesias americanas, reunidas en el *American Council of Christian Churches*, han creado un organismo de oposición, el *International Council of Christian Churches*. En Francia existe análogamente una *Société pour la défense du Protestantisme en danger*.

⁷ Así se afirma en el editorial, con el título *Oecuménisme et civilisation chrétienne*, en «La vie intellectuelle», 25 (1954), pp. 1-5, 2.

lización, aunque esté llena de valores espirituales e influencia cristiana, no puede constituir una forma duradera de unidad cristiana. La impaciencia por lo inmediato destruiría la sabiduría que mira hacia el futuro. El cristianismo no se realiza nunca en la historia como un conjunto de posturas fijas que haya que defender, relacionadas con lo nuevo en pura antítesis; el cristianismo es un principio de redención que asume lo nuevo salvándolo.

La colaboración de ambos movimientos ha mostrado hasta qué punto son radicalmente interdependientes sus dos puntos de vista: por una parte las divergencias eclesiológicas constituyen un obstáculo fundamental para una verdadera acción común; por otra la acción común pone a los espíritus en actitudes más sensibles y dispuestas a la recíproca comprensión de sus ideales. Sin embargo, esto no quita que semejante diferencia de mentalidades, en el clima protestante, puede representar una inevitable segregación de la unidad. «Vosotros, los católicos, aún cuando pensáis de manera diversa, lográis aceptar todos los sacrificios necesarios para mantener la unidad; nosotros, en cambio, por el simple hecho de tener divergencias, nos separamos...», observaba una vez un pastor protestante al que cita Clément⁸.

¿Conseguirá el Consejo Ecuménico de las Iglesias navegar incólume entre los escollos de estas polémicas? Sin duda Evanston será un acontecimiento revelador a este respecto. La Asamblea va a ocuparse inicialmente del informe del Comité Central sobre la actividad de estos seis años, y va a decidir sobre precisas y concretas propuestas para la reorganización de la estructura de sus departamentos y para el mismo funcionamiento de algunas comisiones. Además la Asamblea va a debatir la actividad desarrollada por cada departamento y a establecer su plan para los próximos cinco años. La elección de los nuevos presidentes y del Comité central presentará obstáculos nada despreciables en esta laboriosa revisión de la estructura y el funcionamiento del Consejo. Posiblemente las divergencias se establezcan en concreto y se afirmen seriamente, precisamente en este plano. ¿Podrá haber un punto de vista lo suficientemente alto y fuerte para que las posturas contrapuestas se vean trascendidas y su influencia disgregadora se neutralice?

⁸ I.R. Clément, *Quelques initiatives dans la marche vers l'unité Chrétienne*, en «Nouvelle Revue Théologique», 85 (1953), p. 610.

Este punto de vista superior existe: es la fidelidad a la voluntad de Cristo por encima de todo. Las Iglesias no logran todavía aclarar cómo puede realizarse esta unidad pedida por Él. Pero es necesario que amen la voluntad manifiesta de Cristo y busquen el sentido de lo que todavía se les oculta, más que estar preocupadas por sus idiosincrasias y sus tradiciones. Pues bien, este amor a la voluntad de Cristo lo ponen de manifiesto muchos hermanos separados; de tal modo que nos colma de esperanza la conciencia y la lealtad con que se perciben las posibles implicaciones que tiene ese amor. «Someter nuestra vida a la palabra de Cristo implica una revolución radical en nuestras formas de actuar y de pensar y quizá en la misma estructura de nuestras Iglesias —tuvo el coraje de decir Suzanne de Diétrich, una dirigente central del movimiento—. ¿Estamos dispuestos a llevar a cabo esta revolución? ¿Estamos dispuestos a dejar que nuestras propias vidas, la vida de nuestras Iglesias y la vida de todo el movimiento ecuménico sean reformadas por la palabra viviente de Dios? ¿Estamos dispuestos a escuchar todo lo que el Espíritu diga a las Iglesias?»⁹. Y Visser't Hooft, secretario general del Consejo, escribía en el editorial con el que lanzaba el primer número de la Revista Ecuménica: «La verdadera fuerza del movimiento ecuménico [...] consiste en el hecho de que es esencialmente un movimiento *humilde*, un movimiento que no está formado por *beati possidentes*, sino por gente que tiende la mano en su deseo de recibir de Dios un conocimiento más pleno de Su Verdad y una manifestación más perfecta de Su Iglesia».

Una prueba de esta decidida lealtad a la obediencia a Cristo y de la conciencia que se tiene de la situación y las responsabilidades terrenas propias la ha dado el modo en que el Consejo Ecuménico ha tratado de resolver su segunda misión: la definición del significado particular que tiene un testimonio cristiano común en este preciso momento histórico.

En la reunión del Consejo central que se celebró en Toronto (Canadá) del 8 al 15 de julio de 1950, se abordó ese problema al establecer el tema básico de la futura Asamblea de Evanston. Se constató que en el mundo de hoy todo está lleno de falsas esperanzas o bien de desesperación: Cristo es la respuesta al proble-

⁹ *The Bible, A Force For Unity*, en «The Ecumenical Review», 1 (1948-1949), p. 416.

ma que tiene el mundo actual de saber cuál es el valor y el sentido de la vida. De ahí el lema previsto como expresión del testimonio común: «Jesucristo, el Señor, única esperanza de la Iglesia y del mundo». El tema tiene realmente una resonancia extremadamente actual. Y está hoy también en el centro de la problemática católica: como observa el padre Dumont, implica, en efecto, «la cuestión de saber la parte que tiene la eficiencia temporal del misterio de la salvación en la economía general de este misterio»¹⁰. Frente al mordiente mesianismo terrenal del comunismo y del cientifismo humanista, ¿tiene el mensaje cristiano posibilidad de traducirse en realizaciones actuales que constituyan una alternativa a ellos, o su palabra se refiere sólo al otro mundo?

Por iniciativa del Departamento de Estudios del Consejo Ecuménico comenzaron los trabajos preparatorios. Estos han servido para la tarea de una «comisión consultiva» llamada la «Comisión de los Veinticinco». Ésta tenía por objetivo preparar un documento que sirviera de base para el debate de la Asamblea sobre el tema principal y que, además de establecer la sustancia del mensaje común, tuviera un modo de presentación lo más comunicativo y adecuado posible a la mentalidad del hombre de hoy. Ese documento tendría por tanto que ser simultáneamente una síntesis teológica y una obra maestra kerygmática. Por eso, además de los nombres más importantes de la teología protestante —Barth, Brunner, Niebuhr— se invitó también a personalidades del mundo literario, como el poeta anglo-católico T.S. Eliot. Bajo la presidencia de Lesslie Newbigin, obispo de Madura (en el sur de la India) la comisión se reunió del 20 al 30 de julio de 1951 en Rolle (Suiza). Hubo veintidós participantes. La mayoría de los escritores invitados no intervino; la comisión se formó casi solamente con teólogos, de modo que no correspondió integralmente al plan previsto inicialmente. Pronto el debate asumió un tono áspero y peligroso. Anota un «diario del Consejo Ecuménico»: «En el momento en que se tomaron las decisiones (sobre el tema de la Asamblea y sobre la Comisión de los Veinticinco) ninguno de nosotros tuvo la sensación del grave riesgo que estábamos asumiendo. Sólo cuando nos reunimos los veinticinco teólogos y laicos elegidos con este fin, vimos claramente la dificultad insupe-

¹⁰ C.J. Dumont, *L'année oecuménique 1953. La préparation de la conférence d'Evanston (U.S.A.)*, en «La Revue Nouvelle», 10 (1954), pp. 19, 78.

nable que supone llegar a un mensaje común acerca de la naturaleza y el contenido de la esperanza cristiana si se reúne a un grupo que represente lo más completamente posible las convicciones y los puntos de vista de todos los miembros del Consejo Ecuménico. Hemos tenido que navegar en un mar de tempestades y hubo momentos en que creímos que había que renunciar a la tarea¹¹. La batalla se desencadenó sobre todo entre las dos concepciones opuestas que representan los alemanes y los americanos. Para los primeros la esperanza cristiana tiene un valor puramente escatológico: el Cristo venidero es su único objeto; la esperanza se refiere al fin del mundo. Las esperanzas terrenas del camino humano no tienen nada que ver con ella, más aún, constituyen una alternativa que está en antítesis con ella. Para los americanos la esperanza cristiana tiene ciertamente por objeto adecuado a ella el advenimiento final del Reino de Dios, pero también contiene orientaciones y posibilidades realizables —anticipaciones— para el intrincado, oscuro e incierto desarrollo de la historia terrenal; más todavía, precisamente la necesidad más urgente que tiene la Iglesia es mostrar el valor actual que tiene el mensaje cristiano, su influencia posible en las tareas concretas de hoy, el carácter insustituible de sus doctrinas para poder confiar en la solución de los problemas que urgen a todos. Éste es exactamente el punto en que el «realismo» de la nueva teología americana, desarrollada por Reinhold Niebuhr y por Van Dusen, diverge y se opone a la dialéctica barthiana, de la cual ha tomado, no obstante, esa nueva teología sus motivos, sus métodos y su temas fundamentales. Los alemanes acusaron violentamente a los americanos de producir una contaminación del mensaje evangélico puro con una mentalidad tendente a la eficacia temporal y con un credo infectado de optimismo naturalista tomado de los principios evolucionistas. Pareció que era insuperable esa oposición radical e imposible continuar las conversaciones. Fue el sermón que pronunció el profesor Edmund Schlink, de Heidelberg, durante un servicio divino lo que, al recordar la experiencia nazi y el desastre de la guerra por los que habían pasado los pensadores europeos, consiguió que repuntara en todos un principio de comprensión. Y se volvió a trabajar.

¹¹ «The Ecumenical Review», 4 (1951-1952), p. 85.

El resultado del estudio tan fatigosamente mantenido en común fue un informe en el que se exponen tres puntos. En el primero se delinean los elementos de la esperanza cristiana tal como se derivan de la fe común de las Iglesias; en el segundo, tras un breve análisis de la situación mundial, se apuntan unas orientaciones que sirvan de guía para las Iglesias en su respuesta a las expectativas de los hombres; en el tercero, las implicaciones de la esperanza cristiana ponen los principios para superar la situación actual de la Iglesia, «enferma» de demasiado conformismo o de mucho aislamiento del mundo, y rota por la desunión o sufriendo persecución. Se sugirieron dos posibles cambios en el enunciado del tema: «El Señor, crucificado, esperanza del mundo» y «El Señor, crucificado y resucitado, esperanza del mundo»; de manera que se modificó el título primitivo para incluir en él la referencia a la Cruz y para eliminar la palabra «Iglesia» que habría implicado un problema, por el significado que debía darse a este término.

El informe resultó genérico y abstracto y, además, dejó sin resolver el problema fundamental del valor que tiene el contenido actual de la acción humana, es decir, el problema de la influencia que tiene en el presente la esperanza que conlleva el mensaje cristiano¹².

El Comité central autorizó al secretario general para enviar el informe a todas las Iglesias. La presentación observa que no es «el primer borrador del documento que hay que presentar a la Asamblea, sino más bien el comienzo de un debate en el que se espera que tomen parte individuos y grupos de todas las Iglesias que forman parte del Consejo»¹³.

De este modo se amplió la polémica entre las Iglesias reflejando en tonos más graves el problema de la comisión. «Con la publicación del primer informe los miembros del Consejo Ecuménico reprodujeron los debates de la Comisión, produ-

¹² En una nota después del primer párrafo, se dice: «Se mantienen importantes diferencias sobre el problema de si se debe subrayar el testimonio del Cristo venidero o el testimonio del Cristo presente. Más específicamente el problema se plantea de este modo: hasta qué punto el sentido de la realización humana debe entenderse en términos de futuro escatológico, y hasta qué punto su significado se deriva de la actividad presente de Dios en la historia».

¹³ «The Ecumenical Review», 4 (1951-1952), p. 72.

ciéndose batallas clamorosas y polémicas demoledoras. No pocos hombres reflexivos temieron que un tema tan difícil y controvertido como la escatología pudiera reforzar, una vez introducido en la Asamblea, las tendencias disgregadoras¹⁴. No obstante, pareció que no había posibilidad de contradecir una cosa: que el tema elegido era central, vital, actualísimo; era el tema de hoy.

Se sintió la necesidad de que la reflexión tuviera un mayor fundamento bíblico, que estuviera menos dominada por las preocupaciones y los prejuicios de los teólogos sistemáticos. Por eso, con independencia de la contribución que las Iglesias, los grupos y los individuos pudieran ofrecer respondiendo al llamamiento del informe, el Departamento de Estudios, inmediatamente después de la dramática reunión primera de la Comisión de los Veinticinco, estableció que se celebraran conferencias especiales de exégetas bíblicos para preparar un texto sobre «El sentido de la esperanza en la Biblia». La más importante de éstas se celebró del 15 al 19 de abril de 1952 en Zetten (Holanda), con 21 participantes en su mayoría europeos. El estudio bíblico reveló la parcialidad que había en determinados subrayados, muy unilaterales y exclusivistas, y redactó el esquema para alcanzar un consenso colectivo. En particular, el breve aunque fundamental informe de esa conferencia contiene en el tercer punto del párrafo tercero («La esperanza bíblica y su cumplimiento») el principio para resolver las posturas opuestas que habían amenazado cualquier posibilidad de entendimiento: «El Kerygma del Nuevo Testamento, al tiempo que dirige los ojos de la fe hacia el cumplimiento de las promesas de Dios y de la esperanza del hombre en la acción de Dios por medio de Cristo, y al tiempo que igualmente dirige los ojos de la esperanza hacia su definitivo cumplimiento en el futuro, inspira también en los hombres esperanza para el período presente que va de la resurrección de Cristo a su gloriosa venida final». Y, como compromiso concreto para la Iglesia, dice el punto segundo del párrafo quinto: «Obedeciendo a su Señor, la Iglesia está llamada a expresar el poder de su nueva creación, sirviendo a los hombres en todos los campos de la vida humana, buscan-

¹⁴ P.S. Minear, *Christ - the Hope of the World, the Advisory Commission at Work*, en «The Ecumenical Review», 6 (1953-1954), pp. 1 s.

do la justicia, el amor y la paz. Al hacer esto la Iglesia ofrece a los hombres la seguridad de que sus esfuerzos no son vanos, aunque dentro de la historia sólo sean realizaciones parciales de sus esperanzas posibles¹⁵.

A partir del primero de septiembre de 1952 la Comisión de los Veinticinco reunida en el Instituto de Bossey¹⁶, retomó sus duros trabajos que se prolongaron hasta el día 9. Los participantes eran ahora veinte, de los cuales quince habían estado la primera vez. Las reacciones al primer informe, que habían llegado de todas partes del mundo, eran numerosas y muy diferentes. Esto constituía en todo caso una amplia ayuda clarificadora, que, sumada a la profundización en los estudios bíblicos, dejó más abierto el camino para el trabajo. El texto que se obtuvo es bastante más largo que el primero¹⁷, y bastante más preciso y concreto. No se quiso tampoco que fuera el documento base para la Asamblea. Se quiso que fuera una puesta a punto que comprendiera mejor las diversas actitudes de la fe común y que, por consiguiente, constituyera una ulterior contribución para el debate. Con relación al título la Comisión pareció todavía dividida, pero la mayo-

¹⁵ El informe de Zetten se ha publicado en «The Ecumenical Review», 4 (1951-1952), pp. 424-426.

¹⁶ En Célligny, a 18 kms. de Ginebra, el Consejo Ecuménico adquirió, con dinero de Rockefeller, el castillo de Bossey, donde se ha creado un «Instituto Ecuménico» que desde 1946 apoya la tarea del Departamento de Estudios. Su actividad comprende cursos de instrucción para la difusión de la mentalidad ecuménica, para la formación de los futuros dirigentes del movimiento, y también conferencias de estudio, que permiten establecer contactos con personalidades de todo el mundo de diversos ámbitos intelectuales, sociales y políticos. Esto ayuda a las Iglesias a tener directrices más concretas y precisas y a despertar interés y vida «a través de la movilización espiritual del laicado» (W.A. Visser't Hooft (ed.) *The Ten Formative Years 1938-1948. Report on the Activities of the World Council of Churches during its Period of Formation*, World Council of Churches, Ginebra 1948, p. 50). El 1 de octubre de 1952 el Instituto inició una escuela universitaria de ecumenismo, integrándola en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra, con cursos de seis meses de duración. El segundo año asistieron veinticinco estudiantes de todas partes del mundo e incluyó cursos sobre: Cristo y la Iglesia; ética política; evangelización y misión; anglicanismo e Iglesias libres; cura de almas; liturgias comparadas; el pensamiento cristiano contemporáneo; el Consejo Ecuménico de las Iglesias: historia, cultura y funciones; estudios bíblicos (cfr. «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 9 de octubre de 1953).

¹⁷ Cfr. «The Ecumenical Review», 5 (1952-1953), pp. 72-98.

ría prefería la fórmula: «El Señor, crucificado, esperanza del mundo». El informe consta de cinco capítulos.

En el primero, «La esperanza cristiana», se afirma ésta frente a la mentalidad materialista del siglo: «Muchos, al mirar el futuro, no ven en él mas que una posibilidad indefinida de evolución, una dispersión de años y años en los que podría suceder cualquier cosa, pero nada sería previsible con certeza. Para algunos ésta es una perspectiva bastante simpática, pero para los más es triste y terrible, pues reduciría al individuo a poco más que un grano de arena sobre la playa batida por el mar. Para el pensamiento cristiano este futuro sin dirección y sin límite no existe. El cristiano no desea simplemente que algo suceda o cree que pueda suceder: tiene la certeza de que sucederá, porque Dios es Dios». A continuación ocho frases bíblicas, apostilladas con breves comentarios, precisan el sentido que tiene en la Escritura la esperanza cristiana. Aquí es donde la Comisión lograba plantear los principios para superar el obstáculo de las dos concepciones antitéticas. El cumplimiento de la esperanza cristiana, subrayaba, está en el porvenir, la herencia deseada estaría en el último futuro; por eso, «una descripción de la vida cristiana que olvide su orientación hacia el futuro es absolutamente inadecuada». No obstante, el Espíritu Santo «en comunidad con el cual se vive la vida cristiana» ya está entre nosotros, es «prenda y aurora» de esa herencia y, por consiguiente, su poder «actúa ya entre nosotros». En otros términos: Cristo reinará; y la certeza absoluta de esta esperanza hace que comience a reinar ya en el presente. Con esta visión de las cosas se fundamenta y se impone el deber de servir a los hombres, de «consumirnos en obras de bondad», pues lo que se hace por el menor de nuestros hermanos, se le hace a Él, es decir, es una anticipación del Reino final. De tal modo que cada día El que *vendrá, viene* a la vida del discípulo: «El retorno de Cristo tiene un carácter inmediato para el discípulo, ya que plantea la perspectiva para su obediencia actual».

El segundo capítulo, «La esperanza cristiana en la vida del creyente», es un desarrollo teológico de esta última dialéctica de la esperanza evangélica, que se puede expresar en dos afirmaciones, aparentemente opuestas, pero ambas esenciales: «Lo primero que hay que decir es que la Nueva Edad ya ha venido con Cristo. Lo segundo que hay que decir es que la Nueva Vida en Cristo espera su plenitud al final de la historia». Esto vale tanto

para la Iglesia como para cada creyente. El informe distingue su propia concepción de otras tres concepciones erróneas: la primera es la concepción apocalíptica, que se caracteriza por la reducción del mensaje evangélico a unas expectativas milenaristas y por sus cálculos más o menos elaborados sobre el momento final del tiempo, concepción que revive en algunas sectas adventistas modernas; la segunda es la «escatología futurista», para la cual la Nueva Edad entró en el mundo durante la vida de Cristo, desapareció de la tierra con su Ascensión, para retornar a ella de nuevo al final; a la tercera concepción errónea pertenecen todas las interpretaciones que consideran que la Redención de cualquier modo ya se ha realizado y acabado en este mundo, infravalorando así la presencia persistente del mal en la realidad terrena.

El tercer capítulo analiza el significado y la relación que tienen con Cristo las esperanzas que animan actualmente a los hombres. Estas esperanzas se catalogan bajo tres epígrafes: estalinismo, humanismo científico y utopía democrática. De manera más o menos radical estas tres actitudes enarbolan sus métodos como precisos mecanismos para lograr una humanidad más feliz. La correspondencia que tienen estos ideales con algunas ideas evangélicas se pone de relieve, pero se observa luego «cómo de un modo u otro estas varias aspiraciones han escapado al control de los principios y la disciplina evangélica, pues sólo abrazadas por ésta pueden evitar caer en terribles formas de perversión». La Iglesia tiene culpa por esta distorsión de los ideales, ya que su testimonio no es suficientemente completo y su presencia en el mundo tampoco lo suficientemente concreta y comprometida para que el mundo pueda ver en ella realizados indicios que respondan a su expectativa.

El cuarto capítulo, «La esperanza cristiana y nuestra vocación temporal», precisa los aspectos de la esperanza cristiana que estimulan y orientan potentemente nuestra actividad de servicio a los hombres y al mundo. Puesto que el Reino de Cristo que esperamos es paz y justicia, libertad, vida y verdad, allá donde la humanidad se plantee el problema de alguno de estos ideales, el cristiano y la Iglesia entran en acción.

El capítulo quinto, «La esperanza cristiana y la misión de la Iglesia», subraya que Dios nos deja el tiempo que media entre la primera venida de Jesús y su retorno para que prediquemos la

esperanza evangélica, haciendo así efectivo su dominio sobre los hombres. «Esta obra de evangelización —concluye el informe con precisas palabras—, por grande que sea su historia y gloriosos sus resultados, continúa ahogada y mutilada por el estado de división en que se encuentran nuestras Iglesias. La época más grande para la misión de la Iglesia está delante de nosotros, pues están esperando la prueba más convincente de su testimonio de la fe, la prueba por la que oró nuestro Señor: que ellos sean uno, como Tú Padre estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, a fin de que el mundo crea que Tú me has enviado».

El Comité central discutió el nuevo informe y subrayó lo que había ganado en amplitud abarcadora y concreción respecto al de 1951. Se asumió como título definitivo «Jesucristo, esperanza del mundo». «Hubo una importante crítica: que el informe había olvidado los problemas que planteaban las demás religiones del mundo y que no había mostrado claramente el nexo que hay entre el trabajo misionero y la esperanza cristiana»¹⁸. El significado de estas observaciones se comprende mejor si se piensa que el Comité central celebraba su sesión en la India.

Al mismo tiempo que se estudiaba el tema principal se desarrollaba otro amplio trabajo, por así decirlo, de refuerzo. Ya en agosto de 1951 el Departamento de Estudios del Consejo Ecuménico había esbozado seis «temas subsidiarios» que constituirían un intento de aplicación de los principios planteados por el tema general, en relación con las tareas de las principales comisiones o departamentos en que se subdivide —como es sabido— el campo de acción del Consejo. Seis comisiones prepararon para diciembre de 1952 otros tantos opúsculos que ofrecían una guía para estudiar los correspondientes problemas. Damos los temas de cada uno indicando la «comisión ecuménica» a la que corresponden:

1) Comisión «Fe y Constitución»: «Nuestra unidad en Cristo y nuestra desunión como Iglesias». El tema se estableció en la tercera Conferencia mundial de «Fe y Constitución», celebrada en Lund (Suecia) en agosto de 1952; el trabajo que implicará en el futuro será continuación del realizado en Lund.

¹⁸ *Ibid.*, p. 307.

2) Comisión para la «Evangelización»: «La misión de la Iglesia con aquellos que están fuera de su vida».

3) Comisión para las «Cuestiones sociales»: «La sociedad responsable en el plano mundial».

4) Comisión para los «Asuntos Internacionales»: «Los cristianos en la lucha por una comunidad mundial».

5) Relaciones entre grupos étnicos: «La Iglesia entre las tensiones étnico-raciales».

6) Comisión para las tareas del Laicado: «El cristiano en su vocación».

Todo este material se envió a las Iglesias, y se pidió su colaboración para que las ponencias correspondientes pudieran dar una documentada visión de la situación de hecho de las diversas Iglesias acerca de esos problemas. En consecuencia se hicieron para algunas naciones ediciones particulares de los opúsculos, con el fin de que la exposición reflejara la situación de esos países (piénsese en Hungría, Checoslovaquia o Alemania del Este). Los secretarios de cada Comisión recogieron durante más de un año documentación y encuestas sobre cómo se abordan esos seis problemas particulares en el pensamiento y la vida de cada una de las Iglesias, y sobre los eventuales intentos de solución ya realizados o en marcha.

Desde el 11 al 19 de agosto de 1953 ciento sesenta encargados de las seis comisiones recogieron en Suiza todo ese material y publicarán seis ponencias que lo sintetizen, con una exposición analítica de los hechos más significativos. Cada ponencia no superará las quince mil palabras, para que sea más fácil que puedan leerlas todos los delegados, pues en Lund hubo que lamentar que buena parte de los delegados no habían leído los tres gruesos volúmenes preparatorios de los trabajos del Congreso. Los delegados a la Asamblea, a quienes se les enviarán próximamente las ponencias, pueden obtener así una visión concreta de la situación de cada problema en cuestión y estudiar las posibilidades de hecho que tendrán los esfuerzos para resolverlo en cada una de las Iglesias, de modo que las orientaciones que se sugieran puedan ser lo menos abstractas posible. Antes de la Asamblea se reunirán todavía las Comisiones otra vez para redactar las ponencias definitivas que servirán de base en las deliberaciones de las seis secciones en que se subdivide la Asamblea.

Finalmente del 22 al 29 de agosto de 1953 se reunió la Comisión consultiva para el tema central por tercera y última vez. La tarea precisa fue ahora redactar el informe base para la Asamblea. Las respuestas al segundo informe, llegadas de todas partes del mundo, no obstante sus muchas observaciones estaban generalmente de acuerdo en aprobar sus afirmaciones básicas, según las cuales la esperanza cristiana se refiere simultáneamente a Cristo como ya venido, por una parte, y como venidero, por otra. Y esto no como solución de compromiso, sino porque es el sentido evidente del mensaje de la Escritura, que no podría expresarse lealmente más que con esta formulación dialéctica. Así, pues, precisamente el problema que había provocado la división en campos opuestos de la Comisión en la época del primer informe, y que hizo temer la imposibilidad de entenderse, se convertía en la base para una *mens* común: a la Comisión no le quedó más que desarrollar las implicaciones de ese punto. El nuevo informe sólo se dará a conocer alrededor de tres meses antes de la Asamblea. Un artículo de la «Revista Ecuménica», escrito por uno de los miembros de la Comisión, subraya los aspectos nuevos que se han puesto de relieve en el informe. El primero de estos aspectos es la esperanza de la inmortalidad personal; el articulista nota la incertidumbre de las Iglesias por lo que se refiere al problema de la inmortalidad personal de los no creyentes, y también por lo que se refiere al estado de las personas antes del Juicio. El segundo aspecto subrayado es el problema de la salvación cósmica, la redención de la naturaleza: implícita, más que explicada mediante personales especulaciones, en la afirmación de la soberanía de Dios y del poder de Cristo crucificado, y en la afirmación «de la interdependencia que hay en el designio de Dios entre la salvación personal, colectiva y cósmica»¹⁹. El tercer punto que toma en consideración es una reelaboración del tercer capítulo del segundo informe (que se refiere a las esperanzas no cristianas) para incluir también la consideración de la fuerza renaciente que tienen otras religiones nacionales (sobre todo el islamismo y el hinduismo), y una atención a la esperanza de quienes no tienen esperanzas trascendentes, es decir, a la esperanza del existencialismo ateo. Este capítulo no se ha reelaborado solamente en su estructura sino también en su tono: no se ha redactado como un análisis de concepciones

¹⁹ P.S. Minear, *Christ - The Hope of the World...*, cit., p. 7.

opuestas, sino que está concebido como mensaje, como anuncio que indique «que Cristo, la esperanza del mundo, ejerce su señorío sobre esos pueblos, que Él confía a la Iglesia una misión hacia ellos, y que nuestra esperanza en Cristo determina y guía nuestra tarea de amor hacia ellos»²⁰.

Este próximo mes de marzo aparecerá una voluminosa *Historia del Movimiento Ecuménico*, que trazará el desarrollo de la idea y de sus realizaciones a lo largo de cuatro siglos hasta llegar a Amsterdam. Un comité de estudio ha trabajado en ella durante siete años. El vicepresidente de este comité, Stephan Neill, se pregunta si la actividad actual de movimiento ecuménico aparece en esta visión histórica como algo nuevo en la vida del protestantismo. «Después de un intenso estudio histórico podemos responder con atrevimiento que sí: hay algo nuevo en la Iglesia del siglo XX. Amsterdam ha representado verdaderamente un nuevo comienzo, porque, por primera vez, las Iglesias como tales se han comprometido juntas oficialmente para buscar la unidad conforme a la voluntad de Dios. En el pasado sólo hubo líderes aislados, grupos pietistas y movimientos estudiantiles que tomaron la iniciativa; ahora son las mismas Iglesias las que se han comprometido en esta gran empresa»²¹.

Una empresa que los católicos no pueden ignorar o despreciar. Es un fenómeno notable que las Iglesias protestantes hayan empezado a encontrar de algún modo una expresión común, una común manifestación visible de esa invisible unidad de la Iglesia de Cristo en la que creen. El haber logrado articularse en un movimiento único, establecer amplios contactos recíprocos, percibir el significado de un interés común, y expresarse frente al mundo religioso, social y político con una sola voz, todo esto está hecho con tanta seriedad que merece una cuidadosa atención.

Y una gran comprensión. Porque exige y revela la presencia de un sentido profundo de responsabilidad cristiana, de lealtad cristiana, de cristiana renuncia. Un participante en la última reunión de la Comisión de los Veinticinco escribía significativamente: «Jamás he visto a un grupo comprometerse de manera más intensa, más activa y más responsable que aquí, en Bossey, durante estos siete días y siete noches. No hubo intervención que

²⁰ *Ibid.*, p. 8

²¹ S. Neill, *Evanston 1954*, cit., p. 37.

rechazara trascender de sus propios horizontes y perspectivas nacionales, confesionales o personales»²².

La seriedad del movimiento y la lealtad que lo anima han encontrado reconocimiento en la instrucción del Santo Oficio que publicaba el «Osservatore Romano» del 1 de marzo de 1950. Como dice el padre Rouquette, se trata casi de la homologación oficial de la actitud de interés «hacia un movimiento en el que el Santo Oficio reconoce explícitamente una moción del Espíritu Santo»²³. Los protestantes no captaron inmediatamente este valor positivo del documento, y mostraron su desilusión, en general, por la «intransigencia» que notaban en él. «El documento [...] queda lejos del nivel alcanzado por ciertos miembros del clero católico, los cuales han declarado que la unión no puede llegar con la victoria de los unos sobre los otros, tal como sucede en el campo temporal», comentó el secretario general del Consejo. «Las Iglesias que forman parte del Consejo Ecuménico tienen otra concepción de la verdadera unidad. Para ellas [...] se trata de acercarse a Cristo, y haciendo esto se acercarán las unas a las otras»²⁴. Sin embargo la Iglesia de Roma suscribe plenamente esta fórmula; y además toda su prudencia se inspira en ella. El católico sabe por fe que la victoria de Cristo significa la reunión de todos los cristianos en la Iglesia de Roma, pero lo que quiere es solamente el triunfo de la voluntad de Cristo, de su palabra, a la que todo debe serle sometido. Y únicamente esta obediencia es lo que desarrolla en católicos y protestantes la semilla de una unidad que ya es actual aunque sea sólo en su raíz.

Esta obediencia, para los protestantes, quiere decir sobre todo lealtad, búsqueda leal. Para los católicos esta obediencia a Cristo debe significar sobre todo humildad. La Iglesia posee la verdad; y el fiel recibe de ella esta verdad como un don que tiene que transmitir. La verdad no es propiedad personal del individuo. El testimonio de la verdad no puede reducirse a la afirmación de uno mismo. El orgullo puede hacer que se traicione la misión que se tiene de dar testimonio; la estrechez de espíritu puede impedir que se encuentre el camino para comunicar la verdad.

²² P.S. Minear, *Christ - The Hope of the World...*, cit., p. 3.

²³ R. Rouquette, *Le Saint-Office devant les Mouvements oecuméniques*, en «Études», 83 (1950), pp. 265, 241.

²⁴ «Service Oecuménique de Presse et d'Information», 3 marzo 1950.

EL PROBLEMA DE LA «INTERCOMUNIÓN» EN EL PROTESTANTISMO ACTUAL (1954)

El malestar creado por la división de las Iglesias en el cristianismo no romano alcanza su expresión más evidente y amarga en el problema de la sagrada comunión. La «Cena del Señor» —como más frecuentemente denominan los hermanos separados del protestantismo a la liturgia eucarística— se practica en la gran mayoría de las Iglesias acatólicas. El mandamiento del Señor en la última noche antes de sufrir su Pasión es muy claro, y los documentos de la Iglesia primitiva, desde san Pablo en adelante, son muy significativos. Desde las primerísimas expresiones de vida de la cristiandad el banquete eucarístico —que se celebra en memoria de su Pasión— siempre ha sido el centro y el símbolo de la unidad de los fieles. Una de las costumbres más sintomáticas de la primera cristiandad fue aquella a la que Tertuliano alude en su *De Praescriptione*, 20¹, cuando habla de la «*communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis*»: el cristiano que tenía que hacer un viaje recibía de su obispo una «*tessera*», una carta de presentación para los obispos *en comunión con él* a los que el fiel encontrara en su itinerario. Dicha carta daba derecho a la hospitalidad y, sobre todo, a ser admitido en el banquete eucarístico de la comunidad cristiana por la que pasaba el peregrino. Esta medida se había vuelto necesaria por la difusión de las herejías, a fin de que se excluyera del Sacramento de la Unidad a quienes se habían separado de la unión con todos los verdaderos

¹ Cfr. L. Hertling, *Communio und Primat*, en *Xenia Plana Ssmo Dno Nro Pio Papae XII (Miscellanea historiae pontificiae, 7)* Herder, Roma 1943, pp. 1-48. El pasaje de Tertuliano se cita en p. 14.

cristianos. La sombra tristísima de este fenómeno de exclusi3n, precisamente del signo m3s alto de la unidad, planea sobre todas las manifestaciones colectivas de las Iglesias protestantes. Porque hay en su actitud una contradicci3n muy estridente: por una parte afirman con fuerza que la Iglesia Cuerpo de Cristo es una, tal como Cristo quiso, y, m3s a3n, que precisamente el protestantismo da prueba de la presencia de esa unidad, por ejemplo, con el movimiento ecuménico²; pero, por otra parte, esa expresi3n característica de la unidad que el mismo Cristo descubri3 y mand3 realizar, el banquete eucarístico, ve precisamente a los fieles de una Iglesia imposibilitados para unirse con los fieles de otra Iglesia, que sería la primera participante, quiz3, en el mismo movimiento ecuménico.

Éste es verdaderamente el indicio m3s impresionante de la falta de correspondencia con el designio de Cristo que se ve en todo el panorama protestante. Los hermanos separados no perciben esta implicaci3n que es para nosotros obvia, pero no pueden impedir la profunda inquietud que produce en ellos el problema de la necesidad de una participaci3n única en el banquete del Se3or. Esa inquietud ha crecido a ritmo acelerado en estos últimos decenios cuando, por una parte, los estudios cada vez m3s profundos que se realiza en com3n sobre la Escritura y la cristiandad primitiva han aumentado el conocimiento del puesto central e indispensable que ha tenido siempre la Eucaristía en la vida de la Iglesia, y, por otra parte, la cada vez m3s amplia colaboraci3n ecuménica, al celebrar sus grandes reuniones internacionales —Tambaran, Amsterdam, Lund—, ha hecho que se sintiera cada vez m3s pr3cticamente la incongruencia de la situaci3n³.

² «Afirmamos que a lo largo y ancho de la cristiandad, a pesar de sus divisiones, existe una unidad que ya ha dado Dios en Cristo, a trav3s de la cual los poderes de la edad venidera obran ya en medio de nosotros. En lo que respecta al hecho de esta unidad y de la participaci3n en ella de todos los cristianos, no tenemos dudas. La cooperaci3n del movimiento ecuménico es una prueba pr3ctica de que esta unidad ya est3 presente» (Informe de Lund, cap. III, citado en O.S. Tomkins, *The Third World Conference on Faith and Order*, Student Christian Movement Press, Londres 1953, p. 33).

³ «Para muchos de nosotros los servicios abiertos de la Santa comuni3n celebrados en Tambaran, Amsterdam y Lund han sido ocasiones que han estimulado la comunidad ecuménica en este acto central de culto de la Iglesia. No obstante, el hecho de que algunos de entre nosotros no hayamos podido en conciencia participar de estos servicios nos ha demostrado a todos la dolorosa naturaleza del problema» (citado en *ibid.*, p. 51).

El problema de la «Intercomuni6n» —como ellos lo llaman— ha sido estudiado largamente durante quince a~os por una particular comisi6n de te6logos, cuyos resultados se publicaron en un volumen bastante considerable con ocasi6n de la Conferencia de Lund (15-18 agosto de 1952). La Conferencia de Lund fue la tercera conferencia mundial del movimiento «Fe y Constituci6n», que se afana en el seno del protestantismo por apoyar la unidad, sobre todo desde el punto de vista doctrinal y de la concepci6n eclesiol6gica y sacramental.

El informe final de dicha conferencia —enviado a las ciento catorce Iglesias protestantes y ortodoxas que participaron en ella, cuyos delegados provenían de cerca de 45 estados— resume en su secci6n V las posturas actuales respecto al problema.

La raíz de 6ste se percibe claramente: «No es cuesti6n solamente de soberbia y obstinaci6n humana, aunque confesamos que esto influye en todos nosotros. Las dificultades surgen de las diferencias de convicci6n profundamente enraizadas que tenemos acerca de la naturaleza de la Iglesia y de los sacramentos».

La complejidad del problema se manifiesta, en todo caso, en la dificultad para precisar los diversos matices en que se concreta en las relaciones entre las diversas Iglesias.

En el informe de Lund se dedica un apartado entero a la «terminología», pues hay diversos nombres que reflejan situaciones distintas y tienden a especificar en grados diferentes el problema de la «Intercomuni6n».

No parece inútil transcribir esta p6gina:

«La palabra «comuni6n» o *koinonía* indica la unidad de la comunidad en la vida de la Iglesia. No obstante, esa palabra, «comuni6n», tambi6n la aplica con sentido especial muchos cristianos a la Cena del Se~or.

Con vistas a la discusi6n ecum6nica [...] parece necesario considerar los siguientes usos y definiciones. Es importante recordar, con todo, que ninguna de las relaciones que vamos a describir a continuaci6n puede considerarse como el cumplimiento de la uni6n total que nosotros creemos que es la voluntad de Dios para su Iglesia. Debe notarse tambi6n que estas categorías no se excluyen recíprocamente. Así, por ejemplo, el acuerdo entre la Iglesia vetero-cat6lica y ciertas Iglesias de la comuni6n anglicana que se cita en el p6rrafo 3) podría tambi6n citarse en el 2).

1) *Plena comuni6n* (aún cuando el adjetivo pueda usarse sólo raramente): cuando Iglesias que est6n doctrinalmente de acuerdo, o pertenecen a la

misma rama confesional, permiten a sus miembros que comulgan, comulgar libremente con los dem1s de cada una (de ellas), y cuando los ministros tienen libertad para oficiar sacramentalmente en una y otra Iglesia (o sea, *Intercelebraci3n*). Por ejemplo, es lo que sucede entre las diversas ramas de las Iglesias ortodoxas, anglicanas, luteranas y reformadas (presbiterianas), respectivamente.

2) *Intercomuni3n e Intercelebraci3n*: cuando dos Iglesias que no son de la misma rama confesional permiten por mutuo acuerdo a sus fieles que comulgan comulgar en los altares de cualquiera de ellas, y cuando se da libertad a sus ministros para oficiar sacramentalmente en una u otra Iglesia; por ejemplo, en las Iglesias luteranas y reformadas de Francia...

3) *Intercomuni3n*: cuando dos Iglesias que no son de la misma rama confesional permiten por acuerdo mutuo a sus miembros que comulgan comulgar en los altares de cualquiera de ellas; por ejemplo, en las Iglesias de la comuni3n anglicana y de los vetero-cat3licos, en la Iglesia protestante episcopal y la Iglesia nacional polaco-cat3lica de los Estados Unidos...

4) *Comuni3n abierta*: cuando una Iglesia invita por principio a los miembros de otras Iglesias a recibir la comuni3n cuando est3n presentes en sus servicios: por ejemplo, las Iglesias metodistas, congregacionalistas y la mayor1a de las reformadas...

5) *Mutua comuni3n abierta*: cuando dos o m1s Iglesias invitan por principio a los miembros de una u otra y dichos miembros son libres de aceptar la invitaci3n...

6) *Comuni3n abierta, pero limitada* (comuni3n de Administraci3n o de Dispensa): la admisi3n de miembros de otras Iglesias —que no est1n en plena comuni3n o intercomuni3n— a los Sacramentos en caso de emergencia o en otras circunstancias especiales.

7) *Comuni3n cerrada*: cuando una Iglesia limita la participaci3n en la Cena del Se1or a sus propios miembros⁴.

Es muy f1cil para nosotros notar lo absurdo que resulta que el Sacramento de la Unidad d3 lugar a semejantes complicaciones para la admisi3n y exclusi3n en el seno de la 1nica Iglesia, tal como todas las Iglesias protestantes aseguran que son.

Igualmente inmediato ser1a para nosotros subrayar que muchas exclusiones y precisiones son incongruentes, y que, o bien deber1an ser m1s resueltas e integrales —como lo es, por ejemplo, la actitud de la Iglesia Ortodoxa que, en este campo, es

⁴ *Ibid.*, pp. 51 ss.

idéntica a la de Roma—, o deberían ser mucho más comprensivas. Pero interfieren en ello muchos factores tradicionales y sociales, y el informe lo reconoce con mucha franqueza y humildad.

No obstante, estas distinciones, buscadas o mantenidas con la ayuda de mucha investigación, reflexión y estudio, indican también una voluntad de ser leales que, si gana cada vez más coherencia, no puede dejar de dar buenos frutos.

El informe nota con mucha satisfacción «un progreso hacia la unidad en la interpretación teológica del sacramento de la Cena del Señor, y creemos que el acuerdo en este campo —continúa el mismo informe— es de hecho mayor de lo que parece corrientemente».

La gran mayoría de las Iglesias protestantes suscribiría, en efecto, un enunciado doctrinal que el informe precisa del siguiente modo:

«Este sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, instituido por el Señor, determinado (*controlled*) por las palabras de la institución, con el uso de los elementos establecidos del pan y del vino, es: a) un memorial de la Encarnación de Cristo con su ministerio terrenal, de su Muerte y de su Resurrección; b) un Sacramento en el que Él está verdaderamente presente para dárseos a nosotros, uniéndonos a Él, a su sacrificio eterno, y los unos con los otros; y c) desde el punto de vista escatológico, es una anticipación de nuestra sociedad con Cristo en su reino eterno».

El acuerdo en semejantes afirmaciones es notable. Muchísimas Iglesias protestantes sostienen por ello que cualquier rémora, limitación o retraso para la plena participación común en la Cena del Señor es una cosa injusta.

Pero estas Iglesias no logran darse cuenta exactamente de la situación y, por ello, se muestran impacientes con las actitudes más intransigentes de otras Iglesias. Las expresiones citadas podrían, tal como suenan, ser suscritas también por un católico. Pero el equívoco nominalista acecha bajo cualquier expresión del pensamiento colectivo protestante. Baste simplemente observar que para muchísimas Iglesias separadas (la mayoría) ese «Él está verdaderamente presente» no debe entenderse en el pleno sentido que el catolicismo da a la afirmación, o que, todo lo más, semejante interpretación es una cuestión secundaria, pues lo importante es la certeza de que Él está presente, ya que el modo de esa presencia suya es un problema irresoluble e inútil. De hecho son estas Iglesias las que demuestran más impaciencia con

los l3mites que se ponen a una «intercomuni3n» cada vez m3s plena. Entre ellas las m3s insistentes en querer quemar cualquier obst3culo son las llamadas «Iglesias j3venes», es decir, las comunidades cristianas creadas en tierra de misi3n. Su sensibilidad est3 dominada por la preocupaci3n de la eficacia de la presencia cristiana en el mundo no cristiano y, para ellas, por consiguiente, los problemas de fe quedan reducidos y oscurecidos por la necesidad de la acci3n.

Por el contrario, las Iglesias que creen en la Presencia Real de Cristo son obviamente intransigentes, en general, para admitir a la comuni3n a quienes no creen en la Presencia Real o la relegan a una cuesti3n opinable.

Muchos anglicanos pertenecen a este grupo, y tambi3n ciertas Iglesias luteranas «persuadidas de que la uni3n en la Cena del Se3or depende de la unidad de la Iglesia, y que dicha unidad solamente existe donde hay acuerdo en la proclamaci3n del Evangelio»; 3stas se dicen, pues, imposibilitadas «para practicar la Intercomuni3n si esto implica que la doctrina de la Presencia Real del Cuerpo y de la Sangre de Jesucristo en, con y bajo los elementos del pan y del vino, sea falsa o carezca de importancia».

En un ensayo preparatorio de la conferencia de Lund, el profesor T. F. Torrance concluye que «negar la Eucarist3a a los que han sido bautizados en Cristo Jes3s e incorporados a su cuerpo resucitado (es decir, la Iglesia) significa una negaci3n de la realidad trascendente del Santo Bautismo o un cisma perpetrado dentro del cuerpo de Cristo»⁵. Esta 3ltima frase es significativa. En la vida de la Iglesia el problema ha surgido al rev3s. A quienes hab3an llevado a cabo el cisma se les negaba la comuni3n. Y el cisma era siempre un problema de fe. En realidad, la verdadera unidad de fe est3 en el fundamento de la unidad de la Iglesia, y es la primera condici3n para participar en el banquete de la unidad.

La presencia de Iglesias dentro del protestantismo, cuya actitud converge en la afirmaci3n de la importancia primordial que tiene una verdadera identidad de fe en la Presencia Real, es quiz3 el reclamo m3s importante que la Providencia mantiene en el coraz3n mismo del movimiento ecum3nico para impedir unidades ficticias.

⁵ Cfr. el Informe en *ibid.*, p. 56.

MARÍA EN EL ORIENTE CRISTIANO (1954)

Es sabido que Oriente ha conservado una profunda devoción por la Virgen que se ha expresado y se sigue expresando con una incomparable riqueza de poesía y de invocaciones. No es igualmente conocido que esta piedad oriental está estrechamente vinculada a la liturgia y que se expresa por entero dentro de ésta, a diferencia de muchas «prácticas» marianas nuestras que carecen de esta conexión.

Vamos a ver en un primer momento el imponente papel que tiene la Virgen en el itinerario litúrgico; y, en segundo lugar, analizaremos los temas principales de las oraciones con las que se expresa la piedad.

En el año litúrgico

Las jornadas del calendario dedicadas en honor a María son una veintena, de las cuales cinco tienen además vigilia, a saber: la Natividad (8 de septiembre), la Presentación de María en el Templo (21 de noviembre; es una de las diecinueve fiestas principales del año y en ella se contempla particularmente el misterio de la predestinación), la Presentación de Jesús en el Templo y la Purificación de la Virgen (2 de febrero), la Anunciación (25 de marzo) y la Asunción (15 de agosto). Éstas son en general jornadas festivas en todas partes.

Entre las demás jornadas marianas señalemos las que más significativamente subrayan la profunda consonancia de espíritu y

de formas que hay entre la devoción a María en Oriente y la nuestra.

El año litúrgico bizantino empieza el uno de septiembre (fiesta de la Indicción o del Año Nuevo). Y en este primer día se celebra ya una festividad mariana, que recibe el nombre de «Sinapsis de Nuestra Señora de los Miasenos», en recuerdo de una aparición de la Virgen que tuvo lugar el año 864 en el monasterio de los Miasenos, en Armenia, cerca de Melitene.

El oficio del quinto sábado de Cuaresma constituye una verdadera fiesta mariana que toma su nombre del largo himno *Acatistos*. Es un cántico de acción de gracias, compuesto probablemente por Romano el Melódico (cerca de la mitad del siglo VI) con ocasión de la liberación de Constantinopla de los enemigos del emperador Justiniano que la asediaban a sangre y fuego. Otras liberaciones atribuidas a la Virgen aumentaron la popularidad de este himno, tanto que el oficio de esta fiesta podría dedicarse al título mariano de «Nuestra Señora de las Victorias». «El nombre de Acatisto (no sentado) debe sin duda su origen a la preocupación de los fieles por cantar *en pie*, en firme actitud de reconocimiento piadoso, las alabanzas a la Virgen victoriosa»¹. El himno se desarrolla como un grandioso poema que recuerda en una serie de pasajes la contemplación de los misterios de María y del Niño Jesús. Una estrofa evoca cada misterio de forma narrativa, para dejar enseguida lugar a una serie de aclamaciones en las que se desborda el sentimiento. «En otros términos, es la misma realidad de nuestro Rosario. Al mismo tiempo, gracias a la variedad de las aclamaciones, constituye una serie de letanías»².

Una fiesta litúrgica especial, que se celebra el 11 de mayo y se remonta al siglo V, recuerda la «dedicación mariana de Constantinopla». Es el aniversario de la dedicación de la ciudad a Jesucristo que hizo Constantino el año 330, y que enseguida la piedad popular consideró un homenaje a la Virgen María además de a su Hijo. Verdaderamente Constantinopla demuestra ser una

¹ Para este estudio nos hemos ceñido ampliamente a S. Salaville, *Marie dans la Liturgie byzantine ou greco-slave*, en H. Du Manoir, *Marie. Études sur la Sainte Vierge*, vol. I, Beauchesne, París 1949, Para este punto cfr. p. 260.

² P. Régamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, La Colombe, París 1946, p. 66, citado en S. Salaville, *Marie dans la Liturgie byzantine ou greco-slave*, cit., p. 265.

ciudad mariana por «el número de iglesias casi ilimitado» que están dedicadas a la Virgen. Sólo en el centro bizantino de la ciudad, excluyendo los barrios, pueden contarse unas sesenta. D. Lathoud ha podido hablar de una «letanía mariana de los monumentos de Constantinopla» y esbozar un «plano mariano de Bizancio»³. Esta fiesta no solamente la solemnizan los griegos, sino también los eslavos y los rumanos. Constantinopla fue en verdad, especialmente por el culto a María, maestra y paradigma para todas las demás naciones de Oriente: «Grecia, Rumanía, Bulgaria, Serbia, Rusia, Siria y Egipto podrían reivindicar a imitación de Constantinopla el título de países de María»⁴.

Pueden unirse por su significado a esta fiesta las fechas del 2 de julio y del 1 de octubre. El 2 de julio se festeja en Constantinopla el manto de la Virgen, que se cree está en la iglesia de las *Blakbernes*. El 1 de octubre los rusos y los rumanos festejan el Patrocinio (o *Pokrov*) de la Virgen. Ambas fechas tienen el mismo significado, aunque la primera está más ligada al símbolo de la Virgen que protege con el manto a su ciudad. La celebración de la protección suprema de María sobre su pueblo está unida al recuerdo de victorias milagrosas sobre los enemigos religiosos y civiles de Constantinopla, especialmente sobre los árabes, contra los cuales León III alcanzó una memorable victoria en el año 718, bastante más decisiva aún para la suerte de la cristiandad que la que obtendría Carlos Martel en Poitiers quince años después. La Virgen del 1 de octubre tiene, pues, un origen ideal muy semejante al de nuestra fiesta mariana de comienzos de octubre, la fiesta del santo Rosario. Hay que subrayar además que «el tema iconográfico del *Pokrov* o Patrocinio de María, que proviene también de la Virgen bendiciendo u orante de Bizancio, ha dado lugar en muchas regiones de Occidente a la figura de la *Virgen con el manto* o Virgen de la Misericordia»⁵. Pero, sin duda, la fiesta mayor del calendario litúrgico mariano bizantino es la del 15 de agosto, la *Koimesis* o Dormición y Asunción de la Virgen. Esta fiesta se prepara con quince días de ayuno (la «Pequeña Cuaresma»), con un oficio votivo especial (*Paraklisis*) que se canta por las noches en honor a la Virgen y que cuenta con una

³ Citado en *ibid.*, p. 305

⁴ *Ibid.*, p. 306

⁵ *Ibid.*, p. 280.

gran asistencia popular. La festividad litúrgica continúa después, hasta el 23 de agosto, en que se celebra la *apodosis* o conclusión de la solemnidad. Durante varios siglos la continuación de la fiesta proseguía hasta el 31 del mes (la catedral de la Asunción en Moscú la mantiene todavía hasta el 28 de agosto. El desplazamiento desde el 31 fue ciertamente causado por la fecha del 29, fiesta de san Juan Bautista, que se veía complicada por las prácticas litúrgicas marianas). También el rito bizantino tiene, por consiguiente, su mes mariano, el mes de agosto, tal como Occidente tiene el mes de mayo. Y tiene una ventaja notable sobre éste: que está profundamente ligado a la liturgia, al tener su centro en la fiesta de la Asunción.

En la oración

No solamente en el calendario: también en la oración litúrgica cotidiana está presente continuamente la Virgen como figura mediadora necesaria y decisiva entre el hombre y la Majestad de Dios, entre el siervo pecador y su Divino Señor. Basta echar una ojeada a los momentos esenciales del oficio cotidiano y de la Misa.

Al comienzo de la jornada litúrgica, tres *troparios* (o estrofas iconográficas) a la Santa Trinidad terminan con esta fórmula: «Santo, Santo, Santo sois Vos, oh Dios. Por la *Theotokos* (Madre de Dios) tened piedad de nosotros». Una vez evocada de este modo, su santa figura ya no se eclipsa ante la mirada del pueblo en oración, no desaparece ya de la escena del diálogo entre los fieles y Dios. Cada parte del oficio está intercalada por troparios y oraciones a la Virgen; más aún, están indicados con un nombre particular: *Theotokion* (estrofa consagrada a la *Theotokos*). Así, es regla constante que «cada tropario [...] que acompañe al *Gloria Patri* irá seguido de un tropario a la Virgen [...] que acompañe al *Sicut erat*⁶. Además, en las Horas importantes, como el *Orthros* (u Oficio de la Aurora, parecido a nuestros Laudes) y las Vísperas, hay una gran colecta «que recoge en una especie de letanía común, dialogada entre el sacerdote o el diácono y los

⁶ *Ibid.*, p. 288.

asistentes, las intenciones principales de todos y cada uno de los miembros de la asamblea». Y concluye así: «Después de haber hecho memoria de la Toda Santa Inmaculada Bendita sobre todas las cosas y Gloriosa Nuestra Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María y de todos los Santos, nos confiamos a nosotros mismos, los unos a los otros y todas nuestras vidas a Cristo Dios»⁷. Debe observarse también que los oficios de rito bizantino terminan con un tropario especial a la Virgen análogo a nuestra antifona final *Salve Regina* (o equivalentes). Se le designa con sus primeras palabras, *Axion estin*: «Es verdaderamente justo glorificaros, oh *Theotokos*, oh Virgen siempre Beata e Inmaculada, Madre de nuestro Dios. Vos sois más digna de honor que los Querubines e incomparablemente más gloriosa que los Serafines; Os exaltamos a Vos, que sin perder vuestra virginidad, habéis dado al mundo al Verbo de Dios, oh Madre verdadera de nuestro Dios»⁸.

En la Santa Misa el coro recuerda la presencia de la intercesión de María con repetidos cantos de invocación en los momentos más significativos, como por ejemplo antes del *Trisagio* (nuestro *Sanctus*), e inmediatamente después de la consagración, mientras que el canon recuerda a la Virgen en un pasaje análogo a nuestro *In primis gloriosae semperque Virginis Mariae*. Pero es sobre todo el rito inicial de la *prosphora* (o partícula) de la *Theotokos* lo que concreta en un símbolo sensible la parte esencial que se atribuye a la Virgen en el santo sacrificio de la fe tal como lo celebra la Iglesia oriental.

•El pan del altar es actualmente redondo, grueso y presenta tres *sfragides* o señales dispuestas una encima de otra. El *sfragis* (= sello) es un cuadrado adornado con una cruz entre cuyos brazos se lee (en griego): «Jesucristo es vencedor». A la izquierda de las tres *sfragides* hay otro cuadrado adornado con un triángulo rematado en alto por la cruz y llamado *Panagia* (la Santísima) porque es lo que el sacerdote separa en honor de la Virgen. Al separar esta partícula [...] el sacerdote dice: 'En honor y en recuerdo de nuestra gloriosa Señora, Bendita sobre todas las cosas, Madre de Dios y siempre Virgen María, por su inter-

⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁸ *Ibid.*, p. 291.

cesión, recibid, Señor, este sacrificio en vuestro altar celestial'. El sacerdote pone esta partícula a la derecha del *Amnos* (el Cordero) o partícula que representa a Cristo, recitando el versículo (Sal 44, 10): 'De pie a tu derecha está la Reina, enojada con oro de ofir'⁹.

¡Era difícil encontrar un símbolo más estupendo y más vivo de la mediación que ejerce la Virgen y de su presencia en el corazón mismo del divino sacrificio!

Formulario riquísimo

La exuberante riqueza expresiva de la piedad mariana oriental se manifiesta en temas variadísimos y crea con originalidad innumerables voces de alabanza e invocación. No obstante, ese fervoroso sentimiento se traduce siempre en una construcción perfecta dentro de la más pura y rigurosa línea dogmática. Por eso nuestra piedad occidental descubre en ella un eco fiel de sí misma.

Theotokos, Madre de Dios: éste es el tema principal. En cada oración o invocación este título o recuerdo de la maternidad divina está explícitamente presente como fundamento de toda alabanza y de toda esperanza. Se puede decir que retorna con la misma frecuencia e inmediatez con la que nosotros hablamos de «la Virgen» o de «María Santísima». Y así el 26 de diciembre se celebra la «sinapsis de la santísima *Theotokos*», una verdadera fiesta de la Maternidad divina, casi como complemento de la fiesta que ve la venida a la luz de nuestra Redención. A este fundamento dogmático, con un empalme teológicamente perfecto, se refieren todos los aspectos devocionales. Las reliquias de la Virgen se veneran, ciertamente, pero, como dice un himno: «Vuestro vestido y el cinturón de vuestro cuerpo inmaculado [...] han permanecido incorruptos en virtud de vuestro parto virginal. Porque en Vos la naturaleza y el tiempo se renuevan». La santa Cinta es una fuerza invencible para la ciudad y fuente de gracias porque «estrechó su seno *teodoco* (tabernáculo de Dios)»¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰ *Ibid.*, p. 263

La prerrogativa de la virginidad inmaculada procede de la maternidad divina. En un tropario del primer día del año litúrgico se subraya la conexión maternidad- virginidad con una bella invocación: «Salve, Madre de Dios, Virgen llena de gracia, refugio y protección del género humano, porque en Vos se ha hecho carne el Redentor del mundo. Únicamente Vos sois al mismo tiempo virgen y madre, bendecida y glorificada para siempre. Rogad a Cristo, nuestro Dios, que conceda paz al universo»¹¹. En el himno *Acatbistos* cada serie de invocaciones concluye con esta bellísima aclamación: «Salve, oh Virgen esposa». La palabra griega traducida por «Salve» tiene también el significado latino de *Gaude*. Es precisamente por influencia griega por lo que ciertas antífonas latinas desarrollan el tema de la alegría conmovida que expresa el «Gaude et laetare». El 9 de diciembre se celebra la fiesta de la «Concepción». Es la concepción de Ana, en sentido activo, tal como expresa el título de la fiesta en las ediciones modernas de los libros litúrgicos. Pero la atención de los antiguos compositores litúrgicos y de los oradores sagrados se centró sobre todo en el hecho de la criatura purísima que era concebida. «Al poner poca atención en las circunstancias legendarias que acompañaron al hecho de la concepción, [himnógrafos y oradores sagrados] celebraron sobre todo la venida al mundo de la futura Madre de Dios y, en la Madre, percibieron ya al Hijo y su obra redentora. Hablaron de una intervención totalmente especial de la Santa Trinidad para preparar el palacio del Verbo hecho carne. La fiesta les ofreció una ocasión para manifestar su creencia en la santidad perenne de la Santísima Virgen. De hecho, a quien cantaron y alabaron era a la Virgen Inmaculada, formada por Dios con particulares atenciones en un seno estéril. Éste es el significado dogmático que tiene la fiesta de la Concepción en Oriente. No nació ni se desarrolló por influencia de ciertas preocupaciones teológicas, entre luchas y controversias, tal como ha sucedido en Occidente. Es un fenómeno de piedad mariana que floreció a su tiempo y que ha dado ocasión de manera absolutamente natural a manifestaciones de orden dogmático, en particular a declaraciones expresas sobre la santidad inicial de la Madre de Dios, doctrina admitida bastante antes que la fiesta»¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 264.

¹² M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Église grecque après le Concile d'Éphèse*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, París 1922, VII/1 col. 960.

Madre virginal, castísima *Theotokos*, Virgen toda pura, Virgen llena de Gracia, Virgen y Madre, Esposa virgen, Virgen inmaculada, Reina Santísima, Toda Santa: son invocaciones que nacen de una fe y un corazón idénticos a los nuestros.

La Maternidad divina une a María con el destino de su Hijo, con su dolor y su triunfo.

No hay una fiesta análoga a nuestra «Virgen de los Dolores». Ahora bien, en la Cuaresma y la Semana Santa las invocaciones y los cánticos que evocan los dolores de María en unión con su Hijo invaden la liturgia. Pero también en los oficios diarios son frecuentes durante el año las referencias a ellos. Así, por ejemplo, al final de un oficio de la tarde del jueves se canta: «Cuando veo, oh Hijo mío, tu costado abierto por la lanza, me siento traspasada por la espada cruel del dolor, y no puedo alejar los gemidos de mi alma. ¿Dónde está la Buena Nueva que me fue anunciada un día? —exclama bañada en lágrimas— ¿Dónde está el ángel que me trajo su saludo? ¿Dónde está mi parto inefable? ¿Dónde está Pedro tu amigo? Pero sea dada igualmente gloria a tu indecible longanimidad»¹³.

Hay aquí motivos notablemente semejantes a los de algunos responsorios de nuestra Semana Santa.

Y la Virgen está tan unida al gozo de la Resurrección como a los dolores de la Pasión. Naturalmente es en el tiempo pascual cuando la liturgia celebra esta unidad con Cristo. Y el triunfo de la Asunción entra en esta perspectiva.

Puesto que la Maternidad divina hizo purísima a María y la asoció al destino redentor de su Hijo, también la hizo con su Hijo Mediadora de la salvación de los hombres. Todas las invocaciones y referencias a María se apoyan en este fundamento explícito o implícito. Ella puede interceder por el hombre pecador debido a su vínculo maternal y a su dolor. En la liturgia del Viernes Santo se dice: «Ya que nosotros no estamos seguros ante Dios por causa de nuestras culpas, oh Virgen *Theotokos*, aplacad a Aquél que ha nacido de Vos. Porque la súplica de su Madre lo puede todo en el corazón del Señor. No desdeñéis la oración de los pecadores, oh Venerabilísima, porque Él es misericordioso y puede salvarnos, Él que se ha dignado sufrir por nosotros»¹⁴. Y es

¹³ Citado en S. Salaville, *Marie dans la Liturgie byzantine ou greco-slave*, cit., pp. 269 s.

¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

que resulta más fácil encomendarse a María con confianza y confidencialmente. Por eso en Navidad se le dice: «Es para nosotros fácil, oh Virgen, amaros en silencio, sin nada que temer»¹⁵. En el himno *Acathistos* hay un torrente de llamadas a María Mediadora: Puente que conduce a los hombres terrenales al cielo; Llave de las puertas del Paraíso; Salvación de la humanidad; Refugio del universo; Causa de la divinización de todos nosotros, Causa de la regeneración espiritual; Tú que has permitido regenerarse a los concebidos en el pecado; Curación de mi cuerpo; Protección de mi alma. Y la primera estrofa canta: «¡Salve, Tú, por medio de la cual resplandecerá la Luz! ¡Salve, Tú, por medio de la cual cesará la maldición! ¡Salve, Tú, que levantas de nuevo al Adán caído! ¡Salve, Tú, que pones fin al llanto de Eva!... ¡Tú, por quien la creación se ha renovado!». Y el final resume: «¡Madre divina de toda alabanza! Vos que habéis engendrado al Verbo más Santo de todos los santos, aceptad en este día nuestro homenaje, liberadnos de todo mal y preservad de la eterna condenación a quienes os cantan: ¡Aleluya!»¹⁶.

En estos temas fundamentales aparecen aclamaciones hechas con nuestras mismas palabras: Causa de nuestra alegría; Madre de Misericordia; Refugio; Auxiliadora de los afligidos; Consoladora admirable; Reina del Cielo. O invocaciones ignoradas por nosotros, pero que aprobamos con toda simpatía, como: Virgen de los dulces besos; Virgen que enseguida escuchas; Felicísima; Liberadora de los dolores; Reina universal.

Santuarios

A tanta devoción, que los siglos no han disminuido y que ha permanecido fiel en medio de vicisitudes de toda clase, la Virgen ha respondido. Oriente tiene también sus santuarios milagrosos.

A la Virgen «de la fuente vivificadora» está dedicado en Balukli, Constantinopla, el santuario taumatúrgico más famoso, con una tradición que se remonta al siglo V. El Viernes de Pascua se celebra allí un oficio especial. «Por los enfermos [...] a Balukli se le puede llamar el Lourdes bizantino. Se baña al enfermo en una

¹⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 264 s.

piscina alimentada por el agua de la fuente; se echa agua tres veces sobre sus miembros dolientes; y, luego, después de haber hecho que el enfermo beba un vaso de agua milagrosa, se le envuelve en un lienzo empapado que se deja secar sobre su cuerpo¹⁷.

En las Cíclades, en Tinos, está el famoso santuario griego de Nuestra Señora «Evangelista», todavía hoy centro de peregrinación. En Rumanía —que por una graciosa leyenda se llama «el Jardín de la Madre de Dios»— se contaban al final del siglo XIX dieciocho «vírgenes» milagrosas. En Rusia los iconos milagrosos son tan numerosos hasta comienzos del siglo— que «su descripción llenaría fácilmente todo un volumen de considerable formato», dice un escritor sagrado¹⁸.

Que la Virgen realice, para estos pueblos profundamente fieles cuyo sentimiento y cuyas expresiones de devoción hacia Ella han permanecido idénticos a los nuestros, el milagro más grande: la reunión en el único Cuerpo visible de su Divino Hijo.

¹⁷ *Ibid.*, p. 273.

¹⁸ J. Martinov, en *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, citado en *ibid.*, p. 307.

III. LA ESPERANZA DEL CRISTIANO

DE LA ESPERANZA A LA PLENITUD DEL GOZO (1961)

El hombre obtiene el conocimiento de sí mismo y de su destino a partir de las cosas mismas, del dato de su existencia.

La primera nota que caracteriza al ser humano es ésta: que nace con un impulso incoercible de llegar a realizarse plenamente. Desde el orgullo más instintivo y los banales y cómodos desahogos hasta las más nobles exigencias de nuestra conciencia y las más altas aventuras del pensamiento, una «fuerza incansable obra en nosotros en cada movimiento» (Foscolo), «un aguijón nos espolea» (Leopardi) hacia el despliegue práctico de nuestra semilla original, explicitando intensamente su significado y su eficacia. «Realizarnos plenamente»: el programa está claro para todos, aunque tenga muy diversas interpretaciones teóricas y prácticas.

Hay un fenómeno fundamental que expresa este impulso original: el *anbelo*, el *deseo*. Fenómeno fundamental para cada gesto nuestro, pues es el que lo enciende y lanza a la trama de la realidad. El fenómeno del deseo, tan gratuito y tan inevitable, es, apenas nos distanciamos de la simpatía original con que nos vincula la naturaleza a sí misma, una *promesa de plenitud*.

Pero también la promesa es un hecho, y el deseo pone de manifiesto que la promesa es precisamente el hecho que está en el origen de todo el acontecer humano. La confianza en esta promesa que expresa nuestra naturaleza es lo que fundamenta la simpatía inexorable que tenemos a nuestro propio ser y a la vida, lo que posibilita, por consiguiente, la atención a nosotros mismos, lo que produce ese «sentido de sí» que no es solamente un mero saber de nosotros, sino algo más intenso, un reconocimiento amoroso de que tenemos un destino cargado de valor.

Las contradicciones extrañas y tremendas de la vida

Pero si bien la vida recomienza continuamente con la promesa del deseo, su desarrollo está extrañamente lleno de objeciones a esa promesa. El dolor y la muerte resumen estas contradicciones extrañas y tremendas de la vida. «Dura cosa es sufrir y no saber por qué», dice Claudel en la *Anunciación a María*. Ante el modo en que se desenvuelve la vida, el cumplimiento de la promesa fundamental que contiene el fenómeno del deseo parece cosa *ardua, laboriosa y difícil*.

Si el hombre, a pesar de esto, permanece siendo coherente con la insinuación de la promesa original, es decir, siendo coherente con su naturaleza original de ser que desea, entonces resiste esperando ese cumplimiento que llegará, esa satisfacción que tendrá lugar en el futuro, aunque éste sea enigmático y duro. Pero semejante espera le exige una actitud de valentía, una *virtus*: la actitud de la esperanza.

Ésta brota en el alma humana, por consiguiente, como una situación animosa de espera de un bien futuro que resulta arduo y difícil a los ojos del presente.

Los pecados contra la esperanza

Pero la genialidad humana parece consistir precisamente en captar su impotencia como consejo último de su experiencia. Por eso la virtud de la esperanza es encarnizadamente combatida por una *tristeza* (la *tristitia saeculi* de san Pablo) o *desidia* (la *acoeidia* de la que habla santo Tomás), cuyo resultado es la *falta de disponibilidad* hacia el sentido positivo en el que la naturaleza nos introduce desde el comienzo.

Precisamente de esta falta de disponibilidad surgen las actitudes contradictorias con la esperanza, los pecados contra la esperanza.

El primero y más fácil de todos consiste en la *evagatio mentis*. Es la distracción en su sentido más corriente, que coincide con ese retirarse a la mediocridad melancólica de la mayoría, dejándose enredar por los resabidos sentimentalismos y absorber continuamente por las voces banales del ambiente; o que también coincide con esa inquietud que caracteriza a tanta juventud de hoy: inestablemente frágil y perdida en la maraña actual de

engañosos atractivos o cómodas insinuaciones. Así se produce esa obtusidad de vida tan profundamente enraizada hoy en la mentalidad común, que se cambia tan fácilmente, cuando un maestro o un educador trata de agitar o recordar la voz original de la naturaleza, en cólera, en rencor hacia esa voz que reclama.

Pero esta forma banal y más corriente no puede evidentemente bloquear la esperanza de las personas cultas, evolucionadas, que establecen relaciones entre los acontecimientos, que usan la razón: los maestros de nuestra civilización. Éstos nos evocan a menudo la antigua postura estoica, cuando repiten la antigua palabra *banagkeh*, la necesidad, como supremo y último sentido de nuestros actos. El ideal ético supremo, para ellos, no es tanto el cumplimiento del deseo conmovido por la esperanza, cuanto la imperturbabilidad frente a las cosas, a los acontecimientos. «El sabio no llora ni ríe», sentenciaba Spinoza, exactamente al contrario de lo que afirmaba san Agustín: «El que cree en Dios llora y ríe».

¡Qué extendida está entre los jóvenes más serios la tentación de asumir esa actitud ideal tan contraria al ser, ese orgullo desesperado de la debilidad! Porque la tal postura estoica es en el fondo una pretensión de medirlo todo con nuestras solas energías, de saber medir y afrontar el peso de todo con la simple voluntad de cada uno. Pero, cuando llega a cierto punto en este esfuerzo —tan contrario a la intensidad del deseo con el que nos dota la naturaleza—, el hombre cede y el individuo yace ante el gran hecho de la realidad que no puede soportar: los grandes estoicos de la antigüedad se suicidaron.

En nuestra cultura esta postura se da más entre los jóvenes que entre los adultos. Porque, cuando los jóvenes se hacen adultos, cambian los términos de la cuestión y se vuelven seguros de otras posturas. El ideal al que está llamado el hombre —dicen— es el manejo preciso y concreto de las cosas que le rodean. Esto agota el sentido de la vida humana, y a esto debe ceñirse el hombre verdaderamente racional. Otras aspiraciones son devaneos que toda buena educación tendría que eliminar: «Sin volar hacia imposibles mundos imaginarios... Porque el hombre es ciertamente el centro y el señor del mundo, pero a condición de dar cuerpo y consistencia a ese libre señorear suyo»¹.

¹ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1930)*, Laterza, Roma-Bari 1955, p. 529.

Es la pérdida del sentido de la impotencia, la presunción que limita las dimensiones del hombre a intentar autoafirmarse encarnizadamente. Dan ganas de citar a Shakespeare: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, que en tu filosofía»².

Esta postura, que caracteriza a tanta mentalidad positivista moderna, niega en el fondo el anhelo original, la aspiración indestructible a la felicidad personal, y lo sustituye por el ideal del progreso colectivo al que cada uno debería colaborar agotando totalmente en él su existencia y su significado.

No hay nada que sea más contradictorio con la realidad humana, porque el problema del sentido de la vida es un problema de cada individuo, y cada uno tiene que darle la respuesta adecuada. Santo Tomás citaba en su *De potentia Dei* la objeción de que «el movimiento característico de una naturaleza que viene de la nada es tender de nuevo hacia la nada»; pero respondía: «La tendencia hacia la nada no es el movimiento propio del ser natural, que siempre se dirige hacia algo bueno; la tendencia hacia la nada se produce precisamente al rechazar ese movimiento que le caracteriza»³.

Con esta seca forma de negación el hombre llega hasta el fondo de la contradicción consigo mismo, el «pecado». Todas las épocas han tenido maestros que lo han favorecido, pero nuestro tiempo parece no conocer otros maestros que esos.

La amplitud del destino humano

Hay un acontecimiento, un hecho nuevo que cambia profundamente los términos del problema. Dios ha intervenido personalmente en esta dramática situación del hombre, insertándose en ella por medio de Cristo.

Ante todo Cristo revela la amplitud insospechada que tiene el destino humano. Hay una medida de nuestra impotencia y una insatisfacción por nuestro mal que no son naturales. El significado de la existencia —nos revela Cristo— está en un destino que consiste en la relación personal y sobrenatural con Dios: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a

² W. Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena 5.

³ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputate de potentia Dei*, q. 5, a. 1, 16.

Aquél a quien has enviado, Jesucristo⁴. Cristo es, pues, un encuentro exaltante en el que el hombre descubre de improviso todas las dimensiones de sus posibilidades; Cristo es el maestro único y verdadero («Unus enim est Magister vester, omnes autem vos fratres estis»⁵).

En segundo lugar, Cristo nos ofrece en Sí mismo la posibilidad concreta de alcanzar ese destino imprevisible y misterioso. En efecto, lo que Él anuncia es esto: que la impotencia que experimentas, y las contradicciones de tu existencia no te empujen a buscar ayuda en otro lugar o a renegar del deseo profundo que constituye la vida de tu conciencia; esa impotencia y esas contradicciones serán resueltas: ya han sido resueltas en Mí. Y Yo me convierto en tu camino. Yo soy la prenda de la solución, así como el Camino hacia ella.

Gratia Dei: la realización del hombre es un don, mucho más don todavía que el origen imprevisto e imprevisible del hombre mismo.

Nuestra respuesta a la promesa de Dios

La esperanza cristiana es la respuesta de nuestra alma a esa nueva promesa de Dios que es Cristo. Ahora tiene un objeto preciso: Dios mismo, tal como históricamente hace que el hombre le desee al revelarse a él como su fin sobrehumano. Y también tiene un motivo preciso: que para Dios todo es posible, «quia non erit impossibile apud Deum omne verbum»⁶. La esperanza cristiana confía en su palabra: «Scio enim qui credidi»⁷.

Esta esperanza penetra en nuestra alma con la misma profundidad, con la misma imposibilidad de hundirse con las que penetra en mi vida el don de su propuesta. La esperanza cristiana asume y supera por todas partes a la esperanza natural. Ya no se trata de una actividad que provenga de mí, de una simple adhesión a mi origen obtenida por mí mismo, no es ya una iniciativa mía de caminar hacia el infinito, ni un empujón fiero y

⁴ Jn 17, 3.

⁵ Mt 23, 8.

⁶ Lc 1, 37.

⁷ 2 Tm 1, 12.

fuerte de mí mismo para escapar a mis limitaciones actuales. Esta esperanza viene a mi encuentro desde fuera de mí, me la encuentro fuera y me penetra dentro, resuena en mis oídos aunque me golpee el corazón, me condiciona desde fuera y me libera por dentro.

La realidad presente de Cristo

Pero, entonces, ¿cómo nos llegó y nos sigue llegando personalmente a nosotros esta promesa sobrenatural que radica en Cristo?

La propuesta de Cristo se produce para cada uno de nosotros en ese ámbito que se llama Iglesia, en ese espacio y ese tiempo, en esa comunidad humana.

El hombre descubre su propia espera a medida que participa en el misterio de este Cuerpo Místico de Cristo; a medida que se adhiere a él experimenta la atracción de una esperanza nueva, una aspiración profunda que sabe traducirse en palabras precisas, en un diálogo preciso. «El mismo Espíritu clama dentro de nosotros con gemidos inefables»⁸: al participar en la Iglesia, el hombre participa del mismo Espíritu de Cristo y basa en ello la certeza de su esperanza.

Y precisamente porque se basa en el único Espíritu de Cristo, esa esperanza personal y profunda coincide con la misma esperanza que anima al Cuerpo Místico de Cristo hacia su plenitud comunitaria, en la que participará todo el universo «ut sit Deus omnia in omnibus»⁹. La esperanza de mi plena realización coincide con la esperanza de la felicidad universal, con la esperanza de la victoria de Cristo. Es al mismo tiempo esperanza mía y esperanza nuestra; no sería mía si no fuera también nuestra. Si no coincidieran, aunque fuera en un sólo aspecto, ya no se trataría de la esperanza cristiana, porque el motivo de esta esperanza es Cristo, actor del gran designio del Padre.

En la liturgia es donde el hecho de Cristo —su realidad presente, es decir, la comunidad de la Iglesia— evoca en nosotros

⁸ Cfr. Rm 8, 26.

⁹ 1 Co 15, 28.

el anuncio de la esperanza, donde hace que renazca dentro de nosotros y nos alimenta con ella, donde la convierte en experiencia fundamental para nuestra vida: «Da vigorem cordibus nostris».

Lo sublime en la vida cotidiana

Hay dos factores precisos de experiencia que comprueba cualquiera que participe en la comunidad de la Iglesia si vive su liturgia: la *seguridad* y la *laboriosidad*.

Una seguridad profundamente humilde, porque su fundamento no está en mí sino en Uno para quien todo es factible. «In spem contra spem. Spes autem non confundit»¹⁰.

Una laboriosidad que no se reduce a determinados momentos y que no se identifica solamente con determinadas empresas, sino que abarca cada momento y redime, confiriéndole la utilidad de una noble tarea, cualquier gesto por pequeño que sea. Una laboriosidad que realiza lo sublime en la aparente banalidad de la vida más simple. Lo sublime, ¿no puede ser cotidiano como lo son el vino y el agua?

En esta tierra sólo se pertenece a Cristo en la esperanza. Por eso, únicamente se penetra en la experiencia de la redención a través de la educación en la esperanza.

¹⁰ Cfr. Rm 5, 5.

LA VIDA COMO VOCACIÓN (1959)

El hombre actúa conforme a una orientación determinada que predomina en él.

El alma de esta orientación es *una idea*, conscientemente percibida o no: a menudo se la llama «idea luz», porque las otras cosas se tienden a ver en función de esa idea, o «idea viva», porque suscita sentimientos y anima a obrar, o «idea fuerza», porque desata una energía que empuja a la voluntad a superar obstáculos y vencer cargas pesadas.

San Juan recapitula en tres ideas-fuerza las orientaciones fundamentales que determinan la vida del «mundo», en cuanto éste se opone a la actitud cristiana: el «placer», la «ambición» y la «ganancia».

También la concepción cristiana de la vida tiene una idea-fuerza dominante. El descubrimiento de ella nos permite conquistar un punto de vista que aclara de un sólo vistazo todos nuestros deberes con Dios y con Jesucristo.

Pero, ¿cómo descubrirla?

La primera página del primer libro de los hombres narra el comienzo de la existencia de las cosas, cuando describe el misterio de la creación, como una respuesta al llamamiento soberano de Dios: «Hágase la luz... Hágase el firmamento...». Dios llama: y la luz, la tierra, las cosas todas son constituidas, por así decirlo, por la llamada de esa voz potente que rompe el silencio infinito de la nada. La respuesta a esa «vocación» es el mismo ser de las cosas existentes. Y para cada uno de nosotros ocurre lo mismo. «[Dios] os ha sacado de las tinieblas para llevaros a su luz

admirable¹. San Pedro habla de la llamada a la fe. Pero sus palabras pueden recordarnos esas otras tinieblas —las tinieblas de la nada— de las cuales Dios nos ha llamado a esa otra luz que es la vida consciente.

Dios *me* ha llamado de la nada. Entre los miles de millones de seres posibles, Él *me* ha elegido y me ha llamado a *mí*. Mi vida está *constituída* por esa llamada. Mi vida continúa porque Él *continúa* llamándome, impidiendo que vuelva a caer en el silencio de la nada del que fui sacado.

Mi vida es una Voz que me llama, la Voz potente de Aquél a quien se debe todo lo que existe; mi vida es una respuesta obligatoria a esa Voz que me está llamando.

Evidentemente la llamada de Dios, que es lo que nos hace vivir, no se oye como la voz de un hombre.

Yo puedo llamar a alguien gritando su nombre.

También puedo disponer las cosas en torno a él de tal manera que venga hacia mí sin que yo profiera palabra alguna o haga un solo gesto.

En la existencia de algunos hombres la llamada de Dios se ha dejado realmente sentir con la inmediatez concreta de una voz humana, suscitando la sorpresa o el sobresalto que experimentamos cuando nos sentimos llamar de improviso por nuestro nombre.

Pero normalmente no es así. La voz de Dios nos llama encarnándose y traduciéndose normalmente en la misma mecánica de las cosas que nos han permitido nacer y que nos hacen continuar en la existencia.

Ésta es, pues, la idea-fuerza que anima la concepción cristiana de la vida: que *la vida es vocación*. Y el sentido de las cosas y de las circunstancias consiste en que son como palabras en las que se articula el sonido de esa voz inefable.

Ahora me pregunto: ¿a qué me llama esa voz?

En el Evangelio de san Lucas hay una parábola significativa: la parábola del convite². Gente recogida por los caminos, andrajosos y miserables, se ven llamados a participar en una fiesta tan personal del rey como es la boda de su hijo. La parábola nos

¹ 1 P 2, 9.

² Lc 14, 16-24.

permite intuir la vocación de la vida como una llamada a entrar en familiaridad con Dios, a entrar en una intimidad misteriosa con Él.

Un famoso pasaje de san Pablo nos precisa el misterio: «a fin de que seamos santos»³.

La vocación de la vida es una vocación a la santidad.

Un hombre vive más cuanto más santo es. «Existe» más cuanto más santo es.

Para darnos cuenta de lo que es la santidad, vamos a compararla con el concepto de «perfección».

Cuando un pintor, una vez dado el último toque a su cuadro, retrocede algunos pasos para contemplar su obra y la encuentra acabada justamente como quería, exclama complacido y conmovido: «¡Perfecto!». Es decir: su cuadro le parece «perfecto» en el sentido de que corresponde exactamente al *ideal* que había dominado su mente, para expresar el cual se había puesto a trabajar. Igualmente, cuando un mecánico trata de ajustar un motor que se ha roto y lo logra, de modo que el motor vuelve a ponerse en marcha con la misma potencia que antes, y suena tan regular como antes, el mecánico exclama: «¡Perfecto!». Es decir: en ese motor se ha vuelto a realizar perfectamente la *idea original* del ingeniero que lo había concebido.

El mundo es un gran cuadro cuyo artista es Dios; todas las cosas son como un motor cuya patente la tiene Dios. Cuando el mundo y cada una de las cosas que hay en él realizan la idea que Dios tiene de todo ello, entonces Él —por así decirlo— puede exclamar: «¡Perfecto!». En el Libro del Génesis se nos dice que tras la creación de cada jornada Dios exclamó precisamente eso: «Y vió Dios que estaba bien hecho».

Ahora bien, una alabanza del Santo de los Santos no puede dirigirse más que a lo que es santo. En este sentido, es decir, en cuanto que realizan la perfección que hay en la idea y la voluntad de Dios, las cosas podrían llamarse *santas*.

Podríamos por consiguiente definir la santidad como adecuación del ser a su perfección establecida por la mente de Dios. Así le ocurre en verdad al hombre. El hombre es santo en la misma proporción en que se adecua a la idea que Dios tiene de él.

³ Ef 1, 4.

⁴ Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31.

Y puesto que para Dios, por su naturaleza sencillísima, todo se identifica con su Esencia, realizar la idea que Dios tiene de mí significa participar de Él, de su Realidad, dentro de los límites predestinados por Él. La intimidad con el rey a la que están llamados los convidados de la parábola se mide precisamente por esta participación en su Ser. Se puede aplicar a esto la frase de san Juan, para quien el Verbo es «la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo»⁵: igual que la luz hace que resalten los perfiles de las cosas, confiriéndoles casi su realidad, también la fisonomía característica, el rostro espiritual inconfundible, el «yo» de cada hombre y su plena realización está ordenado previamente por Dios.

En concreto: la santidad es ser quienes Dios quiere que seamos, como Él quiere y donde Él quiere.

No obstante, a diferencia de los demás seres, el hombre es libre. La adhesión del ser humano a la perfección, representada por la idea que tiene Dios de él, es una adhesión voluntaria. En sentido más preciso el concepto de santidad está reservado para esa adhesión voluntaria a la idea de Dios que caracteriza a los seres espirituales.

Pero, para el hombre que camina, inmerso en la posibilidad del mal, esta santidad se convierte verdaderamente en un *problema*.

El hombre puede no querer ser verdaderamente él mismo.

El problema de la santidad se convierte así en el drama de la vida.

Hay que subrayar entonces que, como en cualquier drama, todo es *diálogo*. La vida, entendida como vocación, es un diálogo que se desarrolla, conscientemente o no, en cada instante; es atención a la mirada de Uno, a la aprobación de Uno, al servicio de la gloria de Uno; *la vida es amor* que responde al Amor que nos llama dándonos la vida misma.

San Pablo lo dijo: «Nos ha elegido en Él [...] por amor»⁶.

Este fue el descubrimiento conmovedor que tuvo Ada Negri al convertirse: «Cada acto / de vida, en mí, fue un acto de amor. Y yo creía / que era para el hombre, o la obra, o la patria / terrena, o para los nacidos de mi stirpe firme, / o para la flor,

⁵ Cfr. Jn 1, 9.

⁶ Cfr. Ef 1,4 ss.

las plantas, los frutos que del sol / toman sustancia, alimento y luz; / pero fue amor de Tí, que en cada cosa / y criatura estás presente»⁷.

La vida entendida como vocación es, por ello, la única concepción que hay de *la vida como algo vivo*. Fuera del amor no hay vida humana. Cualquier otra concepción de la vida reduce más o menos ésta a *mecanismo*. Un mecanismo que en sus engranajes aplasta definitivamente a unos o hace que suban otros con una intolerable injusticia.

La vida como vocación es la respuesta de una persona a otra que la llama: es verdadera *vida* consciente y personal.

«No es un Dios de muertos, sino de vivos»⁸.

⁷ A. Negri, «Atto d'amore», en *Poesie*, Arnoldo Mondadori Editore, Verona 1956, p. 847.

⁸ Mt 22, 32.

EL ABANDONO Y LO COTIDIANO (1958)

Leemos en el Génesis: «Noli timere, Abraham. Ego protector tuus sum et merces tua magna nimis»¹.

«Noli timere»: desde la primera vez que la Divinidad dirigió al hombre sus palabras, después del pecado original, lo hizo para confortarle. Porque el sentimiento más enraizado en el alma humana, el más natural en ella, es el temor, la aprensión, el miedo, la incertidumbre.

La vida del hombre es un gran interrogante.

Nosotros no tenemos nada, por nosotros mismos, no podemos nada, no tenemos certeza o seguridad de ninguna cosa: ni siquiera el momento siguiente nos pertenece. Nuestro porvenir, aún en el orden sencillamente natural, es un gran punto de interrogación; también nuestro futuro inmediato: el mismo techo que nos está cubriendo y protegiendo ahora mismo puede convertirse enseguida en nuestra tumba; la misma tierra sobre la que estamos puede convertirse de un momento a otro en un abismo que nos trague. «El que está en pie cuide de no caer»².

Cualquier hombre, sea o no cristiano, de cualquier religión o fe que sea, si es un hombre que piensa, comprende esta realidad simple y terrible y sobre todo la siente sin demasiado esfuerzo de razonamiento.

«Ego protector tuus sum». Cuando decimos que Dios es nuestro padre muchos entienden esta verdad sólo de una manera

¹ Gn 15, 1.

² Co 10, 12.

muy limitada, refiriéndose a un momento cronológicamente pasado, es decir, al momento en que *fuimos formados*. Son pocos los que penetran en la realidad entera que Dios es nuestro Padre porque *continuamente* nos está creando. Dios no «nos ha hecho», *nos está haciendo*. Él no está solamente en el origen de nuestra vida, sino que es el Principio de nuestro mismo ser actual, de cada acto nuestro, aún del más sencillamente humano; sin Él no podríamos subsistir. Él nos crea y nos re-crea continuamente, nos da la vida momento a momento hasta el punto de que, si cesara por un instante de comunicarnos el ser, nosotros recaeríamos en la nada, porque sólo en Él vivimos, nos movemos y existimos³.

De esta verdad humana brota lógicamente el conocimiento de nuestra dependencia del Ser supremo, del misterio original.

No somos nosotros quienes nos hemos hecho —verdad llamante y simple— y tampoco somos nosotros solos quienes nos hacemos ahora con nuestro esfuerzo, por muy heroico que sea. Así pues, no tenemos nada: delante del Ser absoluto, del que dependemos totalmente, nos encontramos en esta situación de pobreza interior continua e incesante.

Los maestros de ascética llaman a eso humildad. Pero hay que añadir también que la humildad es verdad.

¿Qué hacer en esta situación de pobreza y dependencia total, con esta incertidumbre del porvenir? La aprensión, el sentido de desconcierto profundo en que se debate el alma mientras permanece apoyada en sí misma o trata de hacerlo sobre las criaturas, desemboca —tendría que desembocar naturalmente— en el abandono. El «depender de» exige un «abandonarse a». Abandonarse, confiarse a Aquél del cual dependemos.

«Noli timere». Son siempre las palabras que Dios dirige a la humanidad: a Zacarías, a la Virgen María, a san José, a las piadosas mujeres que corrieron al sepulcro, a los apóstoles después de la Resurrección. Dios sabe cuánta necesidad tiene el hombre de ser consolado. Sí, porque este abandono a Dios, aunque al hombre recto le parezca justo y razonable, requiere sin embargo un coraje continuamente renovado. Es como un salto en el vacío; el hombre tiene realmente la impresión de lanzarse al vacío, por-

³ Cfr. Hch 17, 28.

que lo que decimos —y es verdad— es que nos abandonamos en los brazos de Dios, pero estos brazos, humanamente hablando, no se ven.

Y esta es la verdadera prueba del hombre aquí en la tierra. Por ello: «merces tua magna nimis». Tu recompensa será muy grande.

¿Recompensa? ¿Y por qué? Por ese acto de fe, por ese *abandono*: «credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam»⁴.

Éste es el secreto de toda vida cristiana y de toda santidad. Cualquier otro sistema que no tienda a esto es mentira o complicación inútil que aleja de la sencillez evangélica.

Sentido profundo, plena conciencia de nuestra nada, de nuestra dependencia absoluta de Aquél que es el —único— Ser, incertidumbre continua de nuestra vida y de nuestro porvenir que se resuelve en este acto supremo de abandono filial: de aquí brota la paz plena e inmutable para el alma. ¿No es ésta la tranquilidad que da el orden? Sí, es la serena certeza que brota espontánea cuando el alma vive en la postura que verdaderamente le corresponde frente a sí misma y frente a Dios.

Paz también en la lucha: una lucha contra todo lo que podría hacer que el hombre se desviara de esta postura verdadera de pobreza, de pureza interior, como las pasiones o las tendencias menos buenas.

Porque «paz» no es exactamente lo contrario de «guerra». Paz es lo contrario de temor, de miedo. En efecto, si alguien, al marcharse a la guerra, supiera con absoluta certeza —por absurdo— que iba a volver incólume, se iría feliz y sereno. Lo contrario de la paz es por lo tanto el temor, la incertidumbre, el miedo. Y todo esto lo vence dentro de nosotros el acto de abandono cada vez más consciente y pleno. «Scio enim cui credidi»⁵.

No se debe confundir sin embargo semejante abandono con una actitud descuidada del alma; al contrario, requiere toda su energía interior y a menudo también exterior, y es por consiguiente fruto de una libertad verdadera y completa.

Abandonarse significa *darse*. No es un acto de egoísmo, sino de suma generosidad. Es, esencialmente, un acto de amor. Amar, abandonarse, es darse, pero nosotros no lograremos jamás amar

⁴ Gn 15, 6.

⁵ 2 Tm 1, 12.

perfectamente —y, por lo tanto, darnos enteramente— hasta que no nos poseamos por entero. Solamente quien se posee todo él puede darse por entero. Pues quien no se posee, o no se posee enteramente, no es libre, o no lo es todavía perfectamente.

Abandono, paz y libertad brotan como frutos vivos de una postura inicial del alma en la verdad. A la luz de esos frutos todos los momentos de nuestra jornada aparecen como pruebas sucesivas y renovadas de nuestra fe en Aquél que nos ha llamado y de cuyas manos dependemos enteramente.

Abandonarse a Dios, a ese Poder que nos hace. Pero ¿abandonarse en qué?

«No temas Abraham». La vida es buena, todas las criaturas son buenas. Abandónate sin límites. «Señor, Dios mío, ¿qué me puedes dar? Yo no tengo hijos y un siervo mío entrará en posesión de mi heredad».⁶

El deseo de Abraham resume todo lo que un hombre puede desear humanamente. Él habla en términos humanos y Dios le responde en esos mismos términos. Abraham pide una cosa humanísima y Dios responde con una promesa a este humanísimo deseo suyo. «Mira el cielo, cuenta las estrellas [...], así será tu descendencia». Y Abraham confió en Dios.

El abandono debe producirse en lo «habitual». La palabra «habitual», en el sentido de «cotidiano», es en cierto aspecto la palabra más divina que existe. Con frecuencia, cuando buscamos lo extraordinario, lo insólito, no buscamos el Ser, sino algo ambiguo. Al buscar lo que está más allá de lo «habitual» es muy fácil que se insinúe la búsqueda de nosotros mismos, el intento de imponer a Dios nuestro criterio y nuestra voluntad. Y esto ya no es abandono: «Muéstranos una señal del cielo»⁷. «Baja de la cruz»⁸.

Cuando esperamos lo extraordinario es facilísimo que estemos introduciendo una reserva, un freno, un límite al abandono, mientras que entregarse en lo cotidiano, abandonarse en lo habitual, es evidentemente ofrecer lo que me impone el Otro. Raramente encontramos satisfechos nuestros criterios personales en lo que es cotidiano y habitual. No obstante, el verdadero

⁶ Cfr. Gn 15, 2-3.

⁷ Mt 12, 38; 16, 1.

⁸ Mt 27, 42.

abandono se comprueba netamente y genuinamente ahí: ése es el abandono al Misterio que nos hace en cada momento.

El vértigo, el riesgo que hay que superar, está precisamente en lo habitual, en lo cotidiano: pero ¿es que puede tener sentido eterno este momento «habitual», que pasa?

«Y Abraham creyó en Dios». El abandono de Abraham se produjo precisamente en lo cotidiano. La fe comienza, prospera, vive y se afirma en las jornadas «habituales»: no es un acto extraordinario sino el tejido de nuestra acción ordinaria.

Lo extraordinario está en los dos términos: Dios - Abraham.

Al salir de Ur de los Caldeos, ¿podía imaginar Abraham que su cambio de lugar, cosa normal para un nómada, estuviera tan cargado de significado para la historia de la humanidad? Y sin embargo era un misterio. De modo que el gesto contractual entre el hombre y Dios, el gesto de la Alianza, era un gesto habitual, pero también misterioso.

Un hombre y una mujer, Abraham y Sara: términos humanísimos y, sin embargo, había en ellos un misterio profundo.

La fe puede parecer locura; pero cada momento y cada acto tiene su significado. No hay nada sobre lo que no grave el peso de lo eterno.

No es poco considerar en su relación con la eternidad las cosas mínimas, como un pobre, como un niño. «¡Ay de quien escandalice a los pequeños!»⁹. «Quien le dé aunque sólo sea un vaso de agua recibirá una gran recompensa»¹⁰.

Dar valor a lo habitual, a lo corriente, tiene una grandeza desconocida; y sólo la palabra de Dios en la fe, en la Escritura y en la liturgia, puede educar al hombre en esta grandeza excepcional.

La civilización más perfecta que haya habido jamás, la medieval, —la civilización de Tomás de Aquino y Dante Alighieri— fue resultado de la educación que la Iglesia dio durante setecientos años a las hordas de bárbaros que poblaron Europa. Únicamente la Iglesia y la liturgia pudieron transformar a aquellos bárbaros, lenta aunque seguramente, en hombres civilizados que construyeron esas maravillosas catedrales en las que su espíritu se

⁹ Mt 18, 6.

¹⁰ Mt 10, 42.

veía obligado a elevarse a alturas sublimes. La grandeza consiste en valorar el sentido infinito que tiene cada cosa. *Omnis creatura bona*. Era la civilización de san Francisco.

No hay nada más extraordinario que lo habitual cuando se vive con fe. Ésta es la lección que nos da Abraham: haber vivido consciente del fin que le trascendía, en perfecta obediencia a él.

Dios construye un destino inmenso a través de los pequeños gestos de cada hora, de cada momento. Lo extraordinario en nosotros es el abandono sencillo y pleno en lo habitual: «Alabado seas, mi Señor, por todas tus criaturas».

Finalmente hay otra cosa que es también verdadera: una vez aceptado ese abandono, empezaremos a sentir lo extraordinario en todo. El Misterio se nos revela, entramos en consonancia, en intimidad con Dios, y los criterios de Dios se convierten en criterios nuestros. Cuanto más esfuerzo hagamos para abandonarnos en lo habitual, más se familiarizará nuestro espíritu con el Espíritu de Dios, mejor intuiremos los planes de Dios y más preparados estaremos para sentir la presencia de lo extraordinario en la vida.

¿Qué diferencia hay entre esta mirada de fe y la mística más elevada?

ALGUNAS COSAS ACERCA DE LA ORACIÓN (1958)

San Agustín definía la oración como «*elevatio mentis in Deum*». Tomar conciencia de Dios, podríamos traducir nosotros.

Pero ¿qué significa tomar conciencia de Dios? En el fondo significa caer en la cuenta de nuestra dependencia original. No ya sólo de la simple dependencia del pasado, del acto que nos creó un día —tal como un hijo, nacido *ex voluntate carnis*, piensa de su padre— sino de nuestra dependencia total, en cada instante, continua, en cada gesto. Cada gesto de nuestra existencia, en cada instante, tiene su origen pleno en el misterio del Ser; ése es nuestro Padre verdadero, el Padre de esa continua generación que es nuestra existencia. «Tam Pater, nemo».

El hombre se distingue de las demás criaturas porque es consciente de lo que vive. Pero esta conciencia no es completa si no profundiza hasta el Fundamento del que brota la vida. El arco de la reflexión no se extiende en toda su dimensión si no llega hasta el punto del que dimana el yo con sus gestos. El hombre ideal, el hombre que quiera realizarse completamente, tendría que poseer ininterrumpidamente esa conciencia: «Es necesario orar siempre», decía Jesús.

Pero esto, fuera de una gracia singularísima y por consiguiente de una particularísima función, es imposible para el hombre. Esta presencia transparente ante nosotros de nuestro propio ser es normalmente lo contrario, opaca. Y el hombre se reencuentra realmente a sí mismo —es decir, ve su dependencia de Dios— de manera intermitente, más o menos frecuente. El ideal que Jesús indica puede, pues, traducirse existencialmente de este modo:

«Ora lo más que puedas». Ésta es la fórmula de la conciencia ante el Ideal, la fórmula de la libertad para el hombre que está en camino. Fórmula que comprende de modo supremo la existencia, con la gradación indefinida de sus límites y la mutabilidad de sus condiciones, y, al mismo tiempo, fórmula que afirma inexorablemente la incesante emergencia del deber, cuya voz no puede acallar ningún límite ni condición.

La conciencia de nuestra dependencia, en la medida en que se conoce y se participa de ella, no se queda en un hecho puramente intelectual. El hombre tiene una vocación irresistible a vivir, a ser: por ello, el apercibirse de que nuestra vida depende íntegramente de Dios, como el agua de la fuente, se traduce en petición. De aquí que la definición que daba san Agustín de la oración coincida con la que dio más tarde santo Tomás: «*Petitio decentium a Deo*», petición a Dios de las cosas convenientes. Pero, ¿a qué se reducen todas las «cosas convenientes» si no es a «ser», a realizarnos por entero, a cumplir el designio para el que estamos hechos?

Petición de ser: esto es a lo que corresponde la oración como acto vital. Petición de *ser* verdaderamente, que se realice nuestro verdadero yo. «Venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad»: su Reino, su voluntad es exactamente, por lo que se refiere a mí, la realización de la idea con la que Él me ha creado. Toda oración, si queremos usar otras palabras, es petición de santidad: «Venga a nosotros tu Reino».

También cuando se pide, los bienes más contingentes y materiales, en último análisis la oración es petición del Reino: que se verifique su Reino ante todo en mi yo, que mi yo «sea» lo que debe ser, lo que Él quiere que sea. Es como si se dijera: «Señor, te pido esto porque me parece útil para mi realización; pero, evidentemente, yo te pido lo que sea de verdad conveniente y útil, no lo que a mí me parezca; porque yo te pido el Reino, no las cosas que me parecen a mí». Es la oración de Jesús: «Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya»¹.

Una oración que no lleve esta cláusula, implícita o explícitamente, no sería petición, sino un intento de imponerse; no sería

¹ Lc 22, 42.

expresión de una conciencia de depender, sino de rebeldía. Sería una absurda pretensión de obligar a Dios a entrar en nuestras medidas, de hacer que lo eterno se someta a lo efímero, la sabiduría infinita al capricho infantil.

Igual que todas las realidades espirituales de este mundo, también la oración tiene lugar si se dan algunas humildes condiciones materiales, «técnicas». Veamos algunas de ellas.

La primera condición para cumplir el deber de la oración es la misma primera condición que exige cualquier expresión terrenal de la persona: *el tiempo*. Incluso se puede decir que dar un poco de tiempo a Dios es ya en sí mismo oración. Este trozo de tiempo separado —escogido— para Él, símbolo de nuestra dependencia de Él, puede constituir en sí mismo una forma de oración cuando el alma está vacía de capacidad expresiva por ineptitud, aridez o cansancio.

Viene después el problema de llenar este espacio de tiempo. Y se llena con una de las formas de expresión que tiene el hombre: *pensamiento, palabra, gesto...*

El puro pensamiento, desarrollado en forma de reflexión mental, es genuina oración (*meditación*). En particular, la mirada consciente, fija en el atractivo que tiene una verdad acerca de Dios, en la persona misma de Dios o en un símbolo que Le recuerde, es la forma más alta de oración personal (*contemplación*).

La palabra es el instrumento expresivo normal de la conciencia del yo. Surge de una manera extremadamente personal. Hablar con Dios es efectivamente, una genialidad personal ante todo, y puede dar voz a cualquier interés que apremie al yo, ya que todo interés forma en el fondo parte de esa trama de la vida por la que Dios nos conduce.

También el gesto acompaña siempre a la conciencia de una idea o sentimiento, pues el hombre es uno. Consecuentemente, al orar, la traducción de la conciencia interior en actividad y comportamiento físico puede ser un signo de plenitud, y no de infantilismo o primitivismo.

Además, hay expresiones del sentimiento bastante más válidas con gestos que con palabras.

Pero el hombre es débil, incoherente. Aún conociendo su deber, deja de cumplirlo porque no tiene ganas o no acierta a cumplirlo porque se siente incapaz de ello.

Así se comprende el valor que tienen las fórmulas de oración (palabras establecidas) o los ritos (gestos establecidos).

Cuando el hombre atraviesa un momento de aridez, está cansado o se siente incapaz, usar esas fórmulas o participar en esos ritos le sirve para ponerse en comunicación con la experiencia religiosa original que ha cristalizado en esas fórmulas o ritos, y para compartir un poco de su calor original. Cada uno de nosotros sabe por experiencia el valor tónico y reconfortante que tiene un «Pater Noster» rezado lentamente. El Padrenuestro es la fórmula en que se plasmó la experiencia religiosa del mismo Jesús, y no se puede pasar cerca de él sin experimentar algo de su calor. Si ni siquiera las ruinas de las construcciones antiguas dejan sin impresionar al hombre que las contempla, ¡cuánto más benéfica será la influencia de esas arquitecturas de palabras y gestos descubiertas por la experiencia creadora de un espíritu enamorado de Dios!

Hay además fórmulas o ritos tan adecuados para expresar el sentimiento que normalmente al espíritu le parece inútil buscar otras. También en la convivencia civil las fórmulas —como, por ejemplo, «buenos días», «hola» o «hasta la vista»— son síntesis tan limpias que resultan insustituibles.

Una conciencia de nuestra dependencia que rechace traducirse en petición, encarnarse en el tiempo y actuar dentro de él, no sería ya oración, relación con el Ser; sería un ceder a la nada, una *coartada* para justificar la negligencia ante nuestro compromiso.

OBSERVACIONES SOBRE EL ESPÍRITU COMUNITARIO Y LA ORACIÓN (1958)

Una condición humana que asume la oración es su expresión comunitaria.

Parecería que la oración, que brota como genialidad sagrada de la conciencia más íntima del hombre, perdería en originalidad personal, pureza, sinceridad e intensidad siempre que se la arrope en formas comunitarias. Es la objeción a la que nos ha acostumbrado el laicismo. Pero es también una convicción seguramente inconsciente y confusa de muchas almas devotas, las cuales consideran a la oración en común casi exclusivamente como un límite al que hay que adaptarse con la mejor voluntad posible, como una mortificación de su personalidad, mortificación inevitable en la existencia terrena, mortificación saludable sin duda como tantas otras, pero siempre sustancialmente mortificación.

Esto es profundamente erróneo. La oración en común es ciertamente, también, mortificación, pero como cualquier otro deber de esta vida, como todos los ideales, al traducirse en el tiempo. La oración en común no solamente no es un límite para la experiencia de la persona, sino que la realiza al máximo.

Para comprender bien todo esto hace falta experimentar la diferencia que hay entre colectividad y comunidad.

La *colectividad* deriva de una *situación* que sufre la persona. Es un grupo, un conjunto de individuos mantenidos en la unidad por un criterio que no coincide con su yo, con su conciencia, con su voluntad; un criterio que se impone al yo desde fuera, por así decirlo, que le obliga a hacer un cálculo, que le

ata como una condición exterior. El interés, el gusto, la comodidad, el no poder prescindir de algo, etc., son todos ellos criterios que pueden obligar al yo a aceptar la convivencia con otros, con sus condiciones, sus normas y sus «leyes». Pero lo que determina y mantiene junta a la colectividad no es tanto la persona, el yo de quienes forman parte de ella, cuanto algo a lo que el yo se tiene que adaptar para lograr vivir y expresarse al menos un poco; es, pues, un «cálculo», cuya codificación social es la *ley*. La colectividad se rige por la ley, y su ideal es la *justicia*, es decir, una medida, un equilibrio calculado que permita la convivencia de sus miembros individuales con la menor limitación posible. La condición inevitable de la colectividad es que el individuo, en mayor o menor medida, se siente siempre limitado, coartado. La condición de la colectividad es la angustia del individuo: en mayor o menor grado éste tiene que sentirse en prisión, con su libertad cercenada, más o menos tratado como un elemento, como una cosa.

La *comunidad*, de manera completamente opuesta, nace de la *acción* del yo, de la expresión de su libertad personal. Tomemos el ejemplo de la actividad mecánica del hombre: su presencia física crea relaciones físicas con lo que le rodea, y si esa presencia se desplaza a otro lugar, crea otras relaciones físicas. Se llama «lugar» al conjunto de estas relaciones corporales, materiales. Pero también la acción espiritual del hombre —el obrar del hombre como persona, consciente de su voluntad— crea relaciones. Cuanto más rica y fuerte es una personalidad, mayor conciencia tiene de sus posibilidades de relación con las demás personas, y mejor vive y construye esas relaciones. Aquí se ve lo que es la comunidad: es el conjunto de las relaciones que crea con los demás seres la actividad de la conciencia personal y la energía activa de la voluntad personal. Cuanto más consciente y dinámico sea yo, más comunidad crearé, porque me acercaré y me uniré a un número cada vez mayor de seres. La comunidad es como el halo de luz de mi personalidad; es el campo de acción de mi libertad; es mi propio yo afirmándose. En un verdadero sentido se puede decir que la comunidad es mi propio yo, más grande. La comunidad nace de mí; si yo me retiro, la comunidad desaparece.

Y si tenemos presente que la persona tiene que comunicarse, es decir, tiene que darse, para expresarse, y que por ello la

acción de la libertad es esencialmente amor, entonces puede claramente comprenderse por qué la comunidad es el lugar de mi *amor*. Las condiciones que encuentra el yo en su acción no hay que sufrirlas y tolerarlas ya como un enemigo o un extraño con el que pactar y establecer límites; se aceptan, el yo se apropia de ellas como si hubieran nacido de su misma voluntad: la ley se convierte aquí en *libertad*. El ideal de la comunidad ya no es el equilibrio de la justicia, sino la comprensión y la asimilación del amor.

Apliquemos las observaciones que hemos hecho hasta ahora al fenómeno de la oración en común. Y, para ser concretos, pongamos el ejemplo de la Misa de las fiestas de guardar, de «precepto». Ésta puede tener lugar de dos maneras profundamente distintas.

Veamos: yo me acerco a la iglesia para oír Misa un día festivo, en que suele haber otras cien personas. Entro en ella interiormente aislado, dentro de los muros de mi individualismo o egoísmo habitual, lo que hace que considere con indiferencia o como potencialmente hostiles a todos los demás, con quienes no me liga ningún interés ni ningún afecto instintivo. Me encuentro solo entre extraños. Palabra muy significativa ésta: «*extraños*», es decir, personas que me son ajenas, que nada tienen que ver conmigo. Ese centenar de personas pesará sobre mí con su comportamiento dictado por su carácter distinto, o me distraerá por curiosidad, como «cosas» que suceden ante mis ojos. Si quiero asistir bien a Misa todo mi esfuerzo debe centrarse, al parecer, en aislarme de todos los que me rodean, en sustraerme lo más posible de su presencia, en olvidarlos, como si no existieran. En tal caso la asamblea cristiana en la Casa de Dios sería para mí una colectividad; y la acción de gracias por esta asamblea será mera obligación, una *ley*. Su desarrollo será algo que coarta mi espíritu espontáneo, un límite, una angustia que sólo la paciencia y la devoción me permiten tolerar. El ideal de semejante participación en la Misa es poder asistir a ella lo más solo posible.

Pero he aquí otro caso. Entro en la misma iglesia. Hay el mismo centenar de personas. Humanamente soy un desconocido, un extraño entre gente a la que jamás he visto y quizá no volveré a ver nunca más. Es instintivo el sentimiento de extrañeza,

de estar perdido, de soledad. Pero me *recojo*, reúno las energías de mi conciencia, recuerdo lo que son para mí todos ellos y exclamo abriendo el corazón de par en par: «Dios mío, acepto a éstos, los acepto a todos, porque son tuyos, son míos, son mi mismo yo, son parte de mí; te pido por ellos y con ellos: Padre nuestro que estás en los cielos...» Cuanto más haya madurado mi personalidad cristiana, más profundo, sencillo y obvio será este gesto de toma de conciencia y de donación, de *caridad*. En vez de sentirse coartadas y aplastadas por él, las energías de mi alma se dilatan con este gesto. Abrazo esa presencia numerosa con la magnanimidad de mi espíritu cristiano, la estrecho contra mí, la integro, por así decirlo, en mi alma. Esa presencia numerosa amplía la potencia de mi voz, ensancha los límites de mi conciencia, dilata casi físicamente mi espíritu. Me edifica y —en el sentido etimológico de la palabra— me exalta. Mi oración es comunitaria y yo experimento que el gesto con el que me estoy expresando ante Dios jamás ha sido tan grande como ahora. Y si toda esa gente estuviese distraída y no se comportara debidamente, entonces me veré obligado, para aceptarla, a una toma de conciencia mayor y a una entrega más fuerte, de modo que mi gesto será todavía más expresivo y mi personalidad se realizará todavía más. En vez de *escándalo*, en vez de ser un obstáculo para mi camino personal, esa gente me *eleva*, hace que las dimensiones de mi espíritu se extiendan con toda su amplitud. Y si en vez de cien, fueran mil o diez mil, aún más sublime sería mi exaltación. Cuantos más sean ellos, más seré yo. Lo que hemos dicho de la Misa festiva es aplicable cotidianamente a los actos de la vida litúrgica, al canto y a los rezos en coro. Y cuanto más se comprende y se vive ese espíritu, mejor se traducen la acción litúrgica, el canto y la recitación coral en belleza y calor —en *armonía*— incluso en su resultado exterior, en su rostro material. Cristo es el ideal de esta dimensión comunitaria vivida, porque cada uno de sus actos de oración abrazaban a todos los hombres a lo largo y ancho del tiempo y el espacio, como un Gigante que recorre todo el camino de la existencia humana. Y es maravilloso observar cómo el poder de su voluntad comunitaria vence toda objeción y supera toda contradicción: Cristo también inscribió en su gesto a sus propios asesinos. El perdón es un índice de la omnipotente libertad que tiene la caridad comunitaria. La clausura debiera ser un lugar donde se imitase muy sin-

gularmente este aspecto ideal de Cristo, donde ininterrumpidamente se viviese la caridad de una dedicación consciente a la humanidad y donde semejante caridad se expresara en el gesto de una perenne oración comunitaria.

Pero la clausura, en la vida de la comunidad eclesial, es un paradigma y un reclamo del espacio de amor y catolicidad que debería constituir la «dimensión» de la vida cotidiana de cualquier cristiano, con sus actos menudos, sea cual sea la situación concreta en que se halle.

VIDA CRISTIANA Y REALIDAD MISIONERA (1963)

Parto de una «respuesta al lector» que apareció en el semanario «Época», y que me va a servir para puntualizar el concepto fundamental que quiero expresar. Quien responde es el conocido publicista italiano Augusto Guerriero, que aquí utiliza la firma de Ricciardetto y escribe también en el «Corriere della Sera».

A un lector gravemente enfermo, que pide ayuda y consuelo, le responde: «Pero dígame: ¿qué puedo hacer yo por usted? ¿Escribirle una carta? Y ¿para qué puede servirle una carta mía? Yo escribo sólo de política y ¿de qué serviría que yo le escribiera de política? A usted sería necesario hablarle de otras cosas y yo nunca escribo sobre esas otras cosas; más aún, ni siquiera pienso en ellas. Precisamente para no pensar en ellas escribo de política y de asuntos que, en el fondo, no me importan nada. Así consigo olvidarme de mí y de mi propia miseria. Éste es el problema: encontrar el modo de olvidarse de uno mismo y de su propia miseria»¹.

Conciencia de nuestro destino

Ésta es la sabiduría que tienen los maestros actuales.

Voy a utilizar esta respuesta para centrar de manera inmediata el tema del que tengo que tratar. A mi juicio, el motivo fundamental, el meollo que define una actitud madura y acabada en el

¹ «Época», 15 de enero de 1961, cit., p. 75.

hombre es un motivo *misionero*. Es ante todo la sensibilidad y la conciencia de su destino. Tener sensibilidad y conciencia respecto a nuestro destino produce siempre capacidad de salir de nosotros mismos. Implica una propensión contraria a la comodidad, al estar sentados, al fijarse sólo en nuestras pequeñas cosas; al enfadarse y ahogar nuestros enfados, al caer en la melancolía y apagarla después, al soñar e imaginar, al miedo a que te pongan un cuatro o que te pongan un ocho.

Éste es el primer factor para que el hombre tenga actitud misionera: una capacidad, una sensibilidad, una conciencia de su destino.

Esto nos hace engrandecemos, salir continuamente del límite en el que se está para adentrarnos en la consideración de lo que es y será el significado de nuestra existencia. Es necesario tener continuamente delante de nosotros la visión de nuestro destino.

Hay unas páginas literarias que traducen de forma romántica esta actitud misionera que caracteriza al hombre razonable. Es el *Ulises* de Dante. Pero hay otra página en la Biblia que es todavía más sublime que esas ya sublimes páginas de Dante, y es el retorno de Jacob. Cuando Jacob, con sus hijos, sus mujeres y sus ganados está volviendo del exilio a su casa, llega, de noche, a un río. Tiene que vadearlo. Hace que pasen primero sus hijos, luego sus mujeres y luego los ganados a la otra parte del río. Y después le toca a él. Se despoja de sus vestidos para entrar en el agua, pero está todo oscuro y de improviso siente que se para delante de él un extraño personaje que trata de detenerle. Entabla una lucha con él que dura toda la noche, hasta que, con las primeras luces del alba, Jacob siente que le abandonan las fuerzas. Está a punto de caer y en aquel instante el extraño personaje le da un golpe en la cadera, por lo que Jacob se quedará cojo para el resto de su vida. Pero en ese mismo instante oye que le dice: «Yo te alabo Jacob, y de ahora en adelante ya no te llamarás Jacob sino Israel, porque has luchado con Dios»².

Ésta es la página más grandiosa de toda la historia, pues narra la dramática situación en que se mueve la razón, el hombre consciente, que vive su vida como una relación, como una confrontación con un destino que asume dimensiones cada vez más grandes.

² Cfr. Gn 32, 29.

Ojead el Evangelio y veréis que ésta es la primera característica con la que Cristo se presenta ante la gente: «¿De qué te sirve conquistar todo el mundo si luego pierdes el significado de ti mismo?»³.

¿Qué te importa subir a las nubes a «contar las estrellas una a una», como decía Leopardi, si luego pierdes el significado de ti mismo, si pierdes el camino a tu destino? ¿Qué darás a cambio de tu destino? Lo que impresionaba a la gente sobre todo cuando escuchaba por primera vez a Jesús era esto.

Cristo y nuestro destino

Su palabra descendía hasta el interior del hombre, arrebatava al hombre haciéndole descubrir un interés en el que nadie le educaba, ni siquiera su madre. Agarraba al hombre y le empujaba desde dentro a descubrir un interés nuevo, el interés por su propio destino.

Utilizó para ello palabras adecuadas extraídas de la mentalidad hebrea, entre ellas «Paraíso», «más allá», «Reino de Dios».

«Buscad primero el Reino de Dios, porque el resto es consecuencia suya»⁴. Busca primero tu destino, porque la búsqueda de tu destino es la dimensión, el horizonte, la medida y la fuente única de la que pueden nacer actos que sean dignos, es decir, humanos. No es casual que el concepto de pecado signifique disminuir, *deficere*, que falte algo al ser, una medida menor de lo que debería ser. Tu paso, en lugar de ser un paso de gigante, es un paso de hormiga, si no es, peor aún, un echar raíces en el mismo sitio donde estás.

Solamente de esta confrontación puede nacer la sensibilidad y la conciencia de tu destino, y únicamente así pueden brotar de ti gestos verdaderamente humanos, incluido el comer y beber. «Tanto al comer como al beber, hacedlo todo por la gloria de Dios»⁵, dice san Pablo. Recuerda que todo es para gloria de Dios, que todo está hecho para un contexto último, para un designio último del que formas parte, en el que estás insertado, en el que,

³ Cfr. Lc 9, 25.

⁴ Cfr. Lc 12, 31.

⁵ 1 Co 10, 31.

quieras o no, estás asumido. Lo que Cristo ha venido a traer es la conciencia de este contexto último.

«Padre Nuestro, venga tu Reino». Mi verdadero yo radica en la sensibilidad y el esfuerzo por afirmar este contexto último: el Reino de Dios.

Esto es el Evangelio: el anuncio bueno de que la vida tiene un significado, un destino grande, un contexto más grande que nos valora. Esto es lo que vino a traer Jesús. Éste es el primer paso para descubrir una concepción de la vida que no sea burguesa sino misionera. No una vida cómoda, positivista, encerrada en sí mismo, infecunda; sino una vida activa, dinámica, dedicada por entero a construir. Una vida misionera en la que ya no sucede que cada instante no tenga otro fin que él mismo y tengamos que verle alejarse con melancolía, sino en la cual cada instante llame al otro instante, cada hora nos lance a otra hora, cada día nos meta en otra jornada y cada año en el siguiente año.

Únicamente con esta visión y esta postura deja la muerte de ser muerte, para ser el término último y la culminación de una vida. Entonces, se convierte en la mayor profecía, en el momento culminante de una profecía de algo todavía más grande, porque, en el fondo, nosotros llegamos al más allá a través de la experiencia del más acá. Nosotros logramos comprender el más allá, logramos descubrirlo y afirmarlo, logramos incluso presentirlo según cómo vivimos aquí. Y quien lo niega es porque reniega de algo en su vida. Y quien tiembla ante él es porque está tembloroso ante el modo en que corre su vida. Y esto ¿qué es? Es Dios que nos habla. Es el *Logos*, el Verbo, el anuncio del destino, el requerimiento de esta sensibilidad, de esta conciencia que vive en el contexto del destino. Las primeras palabras que el Evangelio proclama son: «Cambiad de mentalidad, romped vuestros límites, vuestras medidas, salid de vuestra casa», tal como le dijo Dios a Abraham.

Las primeras palabras de la Revelación son: «Cree; sal de tu casa. Cambia de mentalidad porque viene el Reino». Éste es el anuncio que desde hace dos mil años llama e intenta romper estos muros dentro de los cuales nos encerramos como en un sepulcro. Éste es el primer paso para seguir a Cristo: abandonarnos a nosotros mismos para seguirle a Él, salir de nuestra casa. Es el primer aspecto de la vida entendida como misión.

Ningún hombre es una isla

El segundo aspecto es este otro: que no hay verdadera sensibilidad ni auténtica conciencia de nuestro destino si no hay al mismo tiempo sensibilidad y conciencia del vínculo que tiene este destino con el destino de todos. Mi destino es el destino común, es el destino de todos: en esta cuestión se basa el sentido de la humanidad, el sentido de lo humano.

No tienen una mentalidad misionera en absoluto los que se encierran en sí mismos y se plantean el problema de su destino con esa melancolía reflexiva, con esa consideración individualista que siempre altera los datos objetivos con los que nos llaman las cosas y nos marcan el camino. Este romántico encerrarse en uno mismo o este orgullo y fatuo filosofar sabéis bien a qué errores puede conducirlos. ¡Cuántos enmascaramientos de la verdad y cuánta impostura ha producido esa actitud! La historia de la filosofía nos lo demuestra como si fuera un largo y desconcertante film: interpretaciones erróneas porque estaban cerradas en sí mismas, bloqueadas.

Lo que me permite tener una visión completa y real del mundo es la percepción de que mi destino es el destino de todos. Por otra parte, esto es lo que establece *ipso facto* un vínculo, incluso afectivo, con todos los hombres.

En este vínculo se basa el sentido de lo universal, el sentido de la humanidad, el gusto por la humanidad, el deseo de abrazar a la humanidad.

Ningún hombre es una isla: todos tienen mis mismos derechos, todos tienen las mismas necesidades que yo, todos merecen la compasión y la ayuda que también yo necesito. Todos somos hijos de un mismo Padre, todos hermanos, engendrados del mismo modo, y todos tenemos el mismo destino. La gente que me estruja en el tranvía y que yo no he visto jamás no es más extraña a mí de cuanto lo sean mis brazos, mis costillas, mi corazón o mi pensamiento. Si no emerge esta dimensión unitaria es que seguramente también la conciencia de nuestro propio fin está alterada, no está bien planteada, está desequilibrada.

Una visión inteligente y objetiva de lo real lleva siempre al hombre a actuar: éste es el concepto de la caridad.

Por eso podemos afirmar que no es verdadera (la verdad es la confrontación con la realidad última, con el significado último de

la realidad) si no se convierte *ipso facto* en caridad, si no se traduce en una expresión de la persona para intentar establecer relaciones, para entablar esa relación que el origen y el destino nos plantean. No hay visión intelectual sana que no lleve a actuar. No es verdad lo que no se traduce en caridad. «*Veritatem facientes im caritate*»⁶, decía san Pablo. Éste es el segundo aspecto. Es algo más concreto y también más duro. Requiere músculos, hacer que las piernas caminen, sacar el dinero del bolsillo, sudar, dar: esto es la caridad.

Aquí se ve de nuevo muy bien cómo la naturaleza del hombre es misionera, y cómo el ser cristianos es una misión. A Cristo no se le puede seguir más que por este camino. ¡Qué estúpido es imaginar que se puede agotar o casi consumir nuestro interés cristiano en discusiones teóricas! No puede haber una concepción sana, cristianamente precisa, si no se alimenta en el *bumus* de la acción, de la caridad. Éste es el segundo aspecto de la realidad misionera; si fallamos a ella, no seremos cristianos.

En el primer momento decíamos: salir de nuestras medidas; en el segundo caso decimos: salir de nuestra comodidad.

Debemos salir de la inercia para entrar cada vez más en el juego supremo de esa actividad infinita que es Dios, el Ser.

«*Pater meus usque modo operatur*»⁷: mi Padre trabaja siempre, es el Operario eterno. *Deus caritas est*. Dios es caridad.

El primer nivel de una vida misionera es la capacidad de meditar, que nuestra conciencia tenga vida: «*Lex tua, meditatio mea est*». «Señor, soy más sabio que los ancianos, porque medito continuamente tu Ley»⁸.

Desafortunado el que escribe: «De día me distraigo tratando de vivir intensamente». ¡Extraña concepción de una vida intensa la que obliga a olvidar alguna cosa! ¿Cómo puede haber vida intensa si no hay vida consciente? Es una postura errónea. Es la postura que tienen los renegados de la vida.

El segundo aspecto al que hemos apuntado para que una vida tenga realidad misionera es la laboriosidad, es decir, el darnos a nosotros mismos, dar mi existencia en el contexto en que vivo, donarla por el Reino de Dios. Es un contexto inmenso que

⁶ Ef 4, 15.

⁷ Jn 5, 17.

⁸ Cfr. Sal 119, 97.99.

apremia por todas partes mi alma a través de las cosas que se agolpan en torno a mí. Es un contexto inmenso que forman mi padre, mi madre, mis hermanos, mis amigos, mis compañeros de clase, los vecinos de casa, los demás estudiantes, los de la parroquia, la diócesis, la nación, los contemporáneos del momento histórico en que vivo: ese contexto inmenso me apremia y me llama por medio de estos datos, contingentes, pero que constituyen mi presente.

Cada instante nos pide un don

Dar la propia existencia es algo posible no sólo para quien abandona Italia y se va a África, al Congo o al Brasil. Yo encaro esta posibilidad cada día en cada acto que entiendo como un dar, un llevar, un ofrecerme, un sacrificarme. «Padre, todo está cumplido»⁹: como en la Cruz. La palabra cruz indica la condición psicológica en la que se produce ese don; pero es un don de uno mismo, un obrar, un darse a algo que me supera. Es perseguir el ideal que Jesús indicaba: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre que está en los cielos»¹⁰.

Debemos entender la jornada como un «paso hacia», como una «confrontación con», como un tender hacia el ideal. El ideal es aquello que me supera y por lo que vivo.

«Daréis cuenta de cada palabra ociosa»¹¹. Dar cuenta de una pizca de tiempo perdido: esto es una vida intensa. Solamente pensar que ésta es la regla de la vida del hombre es tonificante. Lo que hay que hacer es obrar concretamente a través de la trama de ocasiones que brinda cada día. Cada segmento de esta trama es tomado y utilizado dentro de una visión que nuestros ojos no alcanzan, pero que constituye la voluntad del Padre. De aquí se puede comprender el valor educativo misionero que tiene, por ejemplo, la oración de la mañana. Las cosas inteligentes, para que den fruto, exigen inteligencia. ¡Ojalá viviéramos de verdad la oración de la mañana, el *Padrenuestro* que Él nos enseñó!

⁹ Jn 19, 30.

¹⁰ Mt 5, 48.

¹¹ Cfr. Mt 12, 36.

Tomemos otro caso bastante significativo en el que la confrontación entre nosotros y el ideal del Reino tiene que llevarse a cabo: la elección del estado de vida y de la profesión. «¿Cómo debo concebir mi porvenir? ¿Qué trabajo haré? ¿Qué facultad escogeré? ¿Me casaré con éste o con el otro? ¿Acepto o no acepto?». Estos interrogantes suelen producirse con insistencia en los momentos en que la familia se reúne a comer o a cenar. El hijo está en el último año, en el penúltimo o dos años antes de terminar el bachillerato. Entonces surge el problema: «¿Qué vas a hacer? ¿Qué camino vas a tomar? ¿Nos conviene o no nos conviene?». Todos los criterios que se adoptan generalmente son de una conveniencia miope, y también un pagano los adoptaría. ¿Cuál es el único criterio cristiano? Mirar al porvenir con esta pregunta: ¿Cómo podré servir más al misterio del mundo? ¿Cómo podré servir más para el Reino de Dios? No hay otro modo de afrontar el porvenir, pero os reto a que me digáis si alguna vez, entre nosotros los cristianos, cuando hablamos, nos basamos en este criterio. Y ¡no estoy intentando que el mundo se acabe invitándoos a que todos os hagáis curas y monjas! He citado el problema de la decisión acerca del porvenir porque éste es ciertamente el indicio supremo, el más claro, el termómetro más neto para revelar si nuestra educación tiene o no tiene dimensión misionera. Nos lo dice la manera en que se concibe el porvenir, el motivo con el que se *afronta* el futuro.

La comunidad cristiana

Hay un último concepto que quiero expresar. Cristo se propone al hombre como *logos*, como palabra, como llamamiento a cobrar conciencia del significado último que tiene la vida: el Reino de Dios. Es el ejemplo vivo de una visión aceptada y encarnada en cada acto: «Yo hago siempre lo que le place a Él»¹². Caridad vivida, dedicación ininterrumpida: éste es el sentido que tiene cada instante, el valor que tiene cada hora.

Cristo ha puesto así en el corazón de la humanidad, en el corazón de la existencia de cada hombre que escucha su voz, ese impulso misionero.

¹² Jn 8, 29.

Primeramente en la conciencia, luego en la voluntad y consecuentemente en la acción, Él puso en marcha un trastoque de la vida. «En verdad os digo que el que no nazca de nuevo no podrá entrar en el Reino de Dios»¹³.

Ser cristianos quiere decir ser distintos de los demás que viven en este mundo. El mundo cristiano es como otro mundo. ¡Imaginaos que la doble orientación misionera que he expresado se volviera normal dentro de nosotros, que se convirtiera en nuestra mentalidad! El cristiano es realmente un hombre distinto. Pecador e incoherente, porque es frágil, pero es otro hombre, otro tipo de ser, tiene otro modo de ver las cosas.

En todo caso Cristo ha creado también el medio, el instrumento físico con el que ayudarnos a romper nuestras medidas y abandonar nuestra comodidad para adoptar en la perspectiva misionera como dimensión esencial de nuestra vida. Éste instrumento físico que Cristo lanzó en la historia se llama Iglesia, es la comunidad cristiana. Por eso, únicamente en la medida en que uno se comprometa a seguir a la comunidad de la Iglesia podrá verse, lenta o incluso clamorosamente, cambiar. Esta ruptura es como abrir una ventana a un horizonte inmenso después de haber estado encerrados en la oscuridad durante años y años.

Lo que se debe pedir en el período de la juventud es precisamente un cambio así. Es como una regeneración. Si sigue a la comunidad de la Iglesia, el joven experimentará este cambio.

Ahora bien, la Iglesia, realidad física constatable formada por hombres, se queda a menudo para nosotros en una palabra abstracta cuando nos referimos a la Iglesia universal. Ésta se vuelve real en la medida en que aflora en torno a nosotros, en el ambiente en que vivimos. Éste es el único instrumento que reconoce Cristo. Recordad el discurso-testamento de Jesús (capítulo XVII del Evangelio de san Juan): «Padre, que sean uno a fin de que el mundo reconozca que Tú me has enviado»¹⁴. La comunidad: éste es el medio que Cristo nos confió antes de morir como instrumento para la educación cristiana.

La familia y la parroquia tienen que ser esta comunidad, esta pequeña Iglesia. Pero esto no le basta al estudiante. Esa comuni-

¹³ Cfr. Jn 3, 3.

¹⁴ Cfr. Jn 17, 21.

dad tiene que existir también en el colegio, el instituto o la familia, y si no existe, se debe crear. Hacer que surja es una tarea grave del sacerdote y es tarea de cada joven colaborar para que crezca y se desarrolle. En efecto, el período estudiantil es un momento demasiado importante para la formación de la personalidad y no puede admitirse que no exista en los ámbitos de estudio un clima cristiano.

La comunidad de la parroquia, de la familia, de la escuela o de la facultad, no coincide con la Iglesia, pero es la presencia de la Iglesia en esos lugares. La Iglesia universal es una palabra vana si no se concreta de ese modo en torno a nosotros. Por ello, las dos cosas que dijimos antes tienen que realizarse aquí.

Cuando un joven se comprometa a crear con su palabra y con su acción un clima cristiano en el ambiente en que vive, cuando esté unido en la caridad a los que le rodean, entonces la conciencia de su finalidad crecerá dentro de él y se convertirá en su mentalidad. Sólo entonces se hará norma de vida en él el intento de plantearse todo como caridad. Entonces comprenderá muy bien por qué puede uno dejar a su padre, a su madre y a todos los demás para marcharse a África o al Amazonas. Y quizá comprenda que puede hacerlo también él y llegue a convertirse en su vocación.

Conclusión

La dimensión misionera, que es sustancial en la personalidad cristiana, se basa por consiguiente en estos tres conceptos.

Primero: empieza con un nuevo despertar de la conciencia y la sensibilidad del fin, del destino último del hombre, que es el Reino de Dios.

Segundo: se desarrolla concibiendo la vida como caridad. En efecto, el destino es común a todos, nos une a todos; por eso toda nuestra actividad debe ser caridad, dedicación nuestra a las demás personas y a las cosas conforme al principio *veritatem facientes in caritate*.

Tercero: se concreta en la vida de la comunidad cristiana, que es el instrumento para poner en práctica las primeras dos exigencias. No se trata tanto de la comunidad cristiana, general, indefinida, sino del misterio de la comunidad cristiana particular,

del misterio de la Iglesia que emerge y florece en la pequeña tentativa de comunidad cristiana en el ambiente en que se vive: parroquia, familia, estudio y trabajo.

Fuera de esta vivencia de la solidaridad, fuera de este referir nuestro yo a los demás, de este concebir juntos las cosas, de este afrontar juntos las cosas (nuestras penas y nuestras alegrías), fuera de una educación comunitaria, no existe a mi parecer, como norma, la posibilidad de que se desarrolle la dimensión misionera en nuestro pensamiento y nuestra acción.

EL ESPÍRITU SANTO, SEÑOR Y VIVIFICADOR (1960)

Dentro del infinito misterio de Dios el Espíritu Santo es el Amor.

Sin el Espíritu Santo nosotros mismos y el universo no habríamos sido creados, porque sólo el amor puede donar lo que tiene. *Veni Creator Spiritus.*

Si queremos tratar de comprender las características de este amor, creo que podemos encontrar para ello plena luz en la idea que nos da de Él la santa Madre Iglesia: *Credo in 'Spiritus Sanctum Dominum et Vivificantem.*

Credo in Spiritum Sanctum, Dominum: Señor, Dueño. Señor de nuestra inteligencia y, por consiguiente, criterio del conocimiento y luz y guía del pensamiento; Señor de la voluntad, y, por lo tanto, propulsor de nuestra compleja vida y finalidad de ella.

Como observaba ya san Agustín, en nuestra persona se refleja la Santísima Trinidad, que la ha creado. Busquemos, pues, en nuestro ser la nota especial que el Espíritu Santo ha dejado en él como sello suyo. A partir de la analogía que nos ofrezca esa nota quizá podamos comprender cuán imponente es la acción dominadora del Espíritu Santo en nosotros.

Veamos. Cualquiera de nosotros tiene una radical simpatía por sí mismo. Cualquiera de nosotros se ama a sí mismo de forma naturalmente inexorable. Es un amor ávido de perfección, un amor inquieto, que se abre irresistiblemente al contacto con todo lo que lleve consigo un bien, con lo que tenga capacidad de darnos algo; es un amor invasor, que consciente o inconscientemente activa

todas nuestras facultades, determinando y guiando todos nuestros actos; es un amor punzante y celoso, que provoca el ansia de felicidad que atormenta a los hombres. Y este amor fundamental a nosotros mismos, esta autosimpatía que domina nuestra estructura más íntima, es lo que da sabor, lo que anima de sentido al conocimiento que tenemos de nosotros mismos, lo que lo hace tan ferviente, atento, agudo y apegado a nosotros mismos. Sin este amor no nos comprenderíamos a nosotros mismos. La autodilección es lo que nos ofrece la experiencia más concreta de nosotros mismos.

La analogía que hay entre este elemento, dominante y dueño de nuestra alma y de toda su actividad, y la función que tiene el Espíritu en el cristiano es bastante significativa. Dios podría habernos creado simplemente hombres; y entonces habríamos llegado a Él y gustado de Él ciertamente adhiriéndonos a Él, pero sólo desde fuera, por así decirlo. Le habríamos percibido como percibimos la fascinación de una persona que se deja contemplar, pero sólo a través de su cuerpo, mediante la manifestación exterior de sí, sin permitirnos «experimentar» directamente su alma interior con su vida concreta.

Pero, bien al contrario, la infinita bondad de Dios nos ha hecho hijos suyos, ha querido que entráramos en Él mismo, en Su vida íntima; nos ha llamado a experimentar lo que Él mismo experimenta y, aunque las sombras de esta vida mortal nos impiden verle, estamos ya, no obstante, por la fe y la caridad, en su mismo plano de vida; en cierto modo nosotros podemos comprenderle: «*Omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*»¹. «*Dilectio qua dilexisti me (Pater) in ipsis sit, et ego in ipsis*»².

En este punto nos ayuda el claro pensamiento paulino: «*Quis enim scit hominum quae sint hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei*»³. Es decir, para hacernos partícipes de su vida íntima, Dios tenía que darnos su Espíritu.

Pero en Él el Espíritu es una Persona, el Amor subsistente, la Comprensión total del infinito Ser de Dios: «*Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*»⁴. Veamos, pues: en nosotros hay Uno,

¹ Jn 15, 15.

² Jn 17, 26.

³ 1 Co 2, 11.

⁴ 1 Co 2, 10.

que es el Dominador soberano de nuestra vida de hijos de Dios. El Espíritu presente en nosotros es quien hace que sintamos el contacto del pensamiento y del amor, es Él quien lo produce en nosotros, de tal modo que con razón le rezaba el cardenal Mercier: «Alma del alma mía».

Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus.

Jesús dijo: «Adhuc modicum et mundus me iam non videt. Vos autem videbitis me, quia ego vivo, et vos vivetis»⁵.

Es decir, dentro de poco sustraeré mi semblanza corporal a vuestros ojos, y el mundo, privado de este único contacto que tiene conmigo, ya no me verá ni me escuchará. Pero vosotros, no; vosotros me veréis aún, experimentaréis mi presencia todavía. ¿Por qué? Porque mi Espíritu está en vosotros, el Espíritu de mi vida está en vosotros. El Espíritu Santo es la experiencia continua de Jesús.

Me parece que una ley de la intervención activa del Espíritu Santo en el mundo es precisamente hacer que nos resulte experimentable la infinitud espiritual de Dios. Durante la Creación, cuando sacó de la nada el universo, por encanto, lo que fue la primera manifestación sensible de Dios para el hombre que iba a nacer, helo aquí: «Spiritus Dei ferebatur super aquas»⁶. En la Encarnación, cuando el Verbo purísimo se volvió experimentable precisamente como Persona, y «se plasmó como hermano nuestro», el Arcángel dijo: «Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbravit tibi»⁷. Finalmente, en Pentecostés, supremo e íntimo cumplimiento de las dos anteriores manifestaciones divinas, fruto completo del mundo nuevo que el Verbo Encarnado había iniciado, se produjo la efusión del Espíritu Santo en el mundo, obra de su Amor, de manera tan irrupiente y superabundante que pudiera competir con la misma fuerza con que lo sensible se impone a nuestros sentidos: «Factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis»⁸. La vida que brota por todos los poros de los seres en primavera y que la suave atmósfera de mayo incuba con su aliento cálido y amoroso, lozanía del ser en el mundo, no es más que un símbolo. Y la liturgia lo valora.

⁵ Jn 14, 19.

⁶ Gn 1, 2.

⁷ Lc 1, 35.

⁸ Hch 2, 2.

•Venit hora, cum iam non in proverbii loquar vobis; sed palam de Patre annuntiabo vobis⁹: únicamente mediante el Espíritu Santo la manifestación de Dios al hombre le sirvió a éste de toma de contacto clara; inmediata, irresistiblemente personal e íntima. Sólo el Espíritu de Dios, presente personalmente en el espíritu humano, permitió que éste comprendiera plenamente la presencia de Dios en las primeras dos grandes manifestaciones de Sí mismo.

Lo que nos permite sentir la Bondad Personal, a Dios, detrás de cada cosa creada por Él, es el Espíritu Santo dentro de nosotros.

Es Dios quien se dona a través de todas las cosas, de los hombres, de nosotros mismos; pero para comprender este don es necesario poseer el Paráclito, el «Don» por excelencia. Entonces es cuando el mundo se convierte por entero en un inmenso don, en un inmenso *adsum*, un «estoy» de Dios.

Para muchos hombres las cosas creadas tienen una concreción tan independiente que Dios se les queda casi en una abstracción lejana y simbólica. Pero a las almas que invade el Espíritu Santo les sucede precisamente lo contrario: lo creado parece perder poco a poco su consistencia autónoma, mientras que se dibuja cada vez más el rostro de Dios presente y sensible detrás de cada cosa.

•Et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei¹⁰. También el animal nos ve y nos toca, pero no intuye la inmensidad de nuestro pensamiento y nuestro amor. Y sin embargo la verdad del espíritu humano radica en el pensamiento y el amor; pero el animal no tiene el espíritu del hombre. Esta función del Espíritu Santo en nosotros es tan necesaria que su presencia resulta indispensable para comprender al mismo Verbo Encarnado. ¡Cuántos hombres vieron y tocaron su Carne y, sin embargo, no intuyeron la presencia del Verbo, o incluso se escandalizaron de Él! Pero cuando el Espíritu entra en el corazón del hombre, ¡oh, entonces! ¡Qué claro se vuelve todo! ¡Cómo aparece de verdad que Jesús es el Verbo! ¡Qué comprensibles y sugerentes resultan sus palabras y que imponente su pensamiento! Entonces resulta casi imposible que se pueda dudar. Quien nos lo asegura es el Espíritu de Jesús dentro de nosotros: «es Él».

⁹ Jn 16, 25.

¹⁰ 1 Co 2, 11.

«Ipse enim Spiritus testimonium perhibet spiritui nostro quod sumus filii Dei»¹¹. Los apóstoles pudieron comprender la plenitud del Verbo presente en Cristo únicamente después de haber recibido esta plenitud del Espíritu Santo. «Paraclitus autem Spiritus Sanctus [...] ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia [...]. Ille me clarificavit, quia de meo accipiet et annuntiavit vobis»¹².

¿Qué es, pues, lo que hace que al escuchar el nombre de Jesús se estremezca y conmueva por entero nuestro ser, mientras que para tantos otros es un nombre vano? ¿Qué es lo que nos empuja a servirle, a temer bastante más ofenderle que provocar el llanto de nuestra madre, mientras que para tantos es un nombre indiferente? ¿Por qué se centra en Él todo nuestro anhelo y nuestro deseo, por qué se enciende y arde ante Él la agitación de nuestra juventud, mientras que para muchos es un nombre odioso o risible? ¿Qué es lo que hace que esperemos a Jesús Eucaristía bastante más que el pan que esperamos en la mesa, mientras que para muchos es un nombre absurdo? Su Espíritu, que está dentro, de nosotros, es quien nos permite verle, escucharle, amarle y rogarle: «Nemo potest dicere: Domine Jesu, nisi in Spiritu Sancto»¹³.

Así pues, verdaderamente el Espíritu Santo es en nosotros la experiencia continua de Jesús, el contacto interior que tenemos con Él.

«Non relinquam vos orphanos»¹⁴. El hombre solitario es un monstruo: del mismo modo que sentimos que nuestra persona nos viene de Otro, también la naturaleza ha puesto en nosotros la necesidad de otra Persona que tenga nuestro mismo espíritu, nuestra mentalidad, para completarnos y llevarnos a la plenitud, dominando el deseo de nuestro ser. Jesús hace todo esto por medio de su Espíritu. Mediante su Espíritu dentro de nosotros Jesús se nos vuelve un amigo presente, unido a cada pensamiento nuestro como la luz a los contornos de las cosas, criterio de verdad, llamada insistente, mirada que escruta cada movimiento interior: Señor.

¹¹ Rm 8, 16.

¹² Cfr. Jn 16, 13-14.

¹³ 1 Co 12, 3.

¹⁴ Jn 14, 18.

Credo in Spiritum Sanctum... Vivificantem. Ninguna otra nota caracteriza la acción vivificante del Espíritu Santo mejor que su fuerza unificadora.

La unidad es una nota esencial de toda vida. La lucha contra la dispersión de cada ser es una lucha por su propia existencia. Cuanto más uno es un ser, más ser es; cuanto más disgregado está un ser, más rápidamente va hacia la nada. La tendencia disgregadora que sentimos en nosotros y en las cosas es la atracción sintomática que ejerce la nada de la que fuimos sacados.

El instinto que nos lleva a reaccionar frente a esa disgregación es una experiencia sensible de la fuerza de conservación de Dios que nos ha creado y nos da la vida.

Pues bien, el Espíritu de Dios, vida por excelencia, unidad por excelencia, no puede actuar en el hombre más que como una fuerza irresistible de unidad. Unidad *en nosotros*, cuyo dominador es Él; unidad *en la Iglesia*, cuya alma es Él; unidad *en el Reino final* de Dios, cuya vida es Él.

Unidad en nosotros. El episodio de la Samaritana¹⁵ es un acontecimiento luminoso. El pecado es disolución de la unidad: «Has tenido cinco maridos, y el que tienes ahora no es tu marido». El espíritu del mundo es incoherencia, disgregación e inquietud: «El que bebe de este agua vuelve a tener sed». Pero el Espíritu de Dios es justamente lo opuesto: «El que beba del agua que Yo le daré, ya no tendrá sed, porque tendrá dentro de sí mismo una fuente inagotable».

A pesar de las oscuras tentaciones de la duda, brota una claridad definitiva; a pesar de las muy frecuentes incoherencias superficiales, brota una plenitud y seguridad interior y un amor radicalmente estable que nos impiden caer en la desolación amarga que provoca la constatación de nuestra inanidad, el estado de ánimo más cercano a nuestra nada: ésta es la unidad personal que crea el Espíritu Santo en cada uno de nosotros.

Unidad en la Iglesia. Esta personalidad tan potentemente unida, que crea el Espíritu en nosotros, la poseemos exclusivamente porque formamos parte de la Iglesia. La Iglesia, encarnación perenne del Hijo de Dios, plenitud de Jesús, posee el Espíritu en su totalidad. Y su influencia se puede experimentar en la admirable unidad de Ella.

¹⁵ Jn 4, 5-42.

La liturgia de Pentecostés es el himno que la Iglesia eleva al Principio interior de su unidad. Desde el comienzo hasta el final canta con insistencia el pensamiento de Pablo:

«Idem Spiritus, idem Dominus, idem Deus»¹⁶.

El Espíritu Santo transubstancia en su incorruptible armonía unitaria ideas innumerables que pueden tomar direcciones opuestas entre ellas, hombres de cualquier carácter y mentalidad, sin que ello dañe en absoluto su individualidad.

Yo creo que esta unidad arcana de muchos espíritus libres en torno a su obispo o al papa puede ser uno de los interrogantes más imponentes que haya en la mente de quienes no creen en la Iglesia. Toda unidad es fruto del amor. Y una unidad tan milagrosa sólo puede ser fruto de un amor infinito.

Por eso también la unidad exterior de su Iglesia es una «pasión» de Jesús, le apremia: «Ut unum sint». ¿Quién de nosotros no siente temblar su alma al escuchar su grito sublime: «ut sint consummati in unum»¹⁷? Pues se debe a las terribles desavenencias que hay entre quienes se llaman cristianos el que la acción de la Iglesia verdadera pierda inexorablemente influencia en el mundo. Ante tantos que gritan «Cristo es mío» combatiéndose entre ellos, el extraño sentirá que su desinterés por Cristo está más excusado. ¿Por qué soportar sin movernos que el nombre del Verbo Encarnado se vea desgarrado así?

A cualquiera que diga «¡Señor Jesús!», a cualquiera que ruegue «Venga tu Reino», a cualquiera que afirme «Yo soy de Cristo», el Espíritu Santo inmediatamente nos obliga a decirle: «¡Pero, hermano, tú eres una sola cosa conmigo!». Así pues, es el Espíritu de Jesús en nosotros quien nos obliga a sufrir porque esos hermanos nuestros del alma están separados del Reino visible de Jesús, continuación de su cuerpo sensible, que es la Iglesia. Es el Espíritu de Jesús en nosotros lo que no nos deja en paz, lo que nos hace rezar, mortificarnos y trabajar para que la «pasión» de nuestro divino Amigo se vea satisfecha. Yo creo que el interés por el problema de la unidad de las Iglesias nos educaría a nosotros y a nuestro pueblo en una intensa interioridad y caridad, en una comprensión admirada de la presencia del Espíritu único de Jesús en todos nosotros, en una devoción ardiente por la Iglesia, nues-

¹⁶ Cfr. Ef 4, 4-6.

¹⁷ Jn 17, 23.

tra Madre, experiencia sensible del Verbo único de Dios, encarnado y presente entre nosotros.

Unidad en el Reino final. La unidad de la Iglesia no es una unidad estática, sino que tiende dinámicamente hacia el porvenir, hacia una inefable unidad final.

Nosotros somos gente en espera: ¿de quién? De Él. Deseamos verle. Deseamos poseerle no sólo con nuestras manos y en nuestro pecho, como hostia consagrada, sino con todas nuestras facultades, tal como es Él, para que las llene y las satisfaga eternamente.

Todas las cosas bellas, o grandes, o buenas, crean en todos los hombres una fuerza nostálgica indeterminada. Pero en nosotros hay una Persona, el Espíritu de Jesús, que nos da esta orientación ávida de Él, nuestro todo. El Espíritu es levadura del Reino de Dios en el mundo que fermenta nuestra alma y la tiene levantada con el ansia de exhalar un suspiro secreto al tener la satisfacción de abrazarle tal como es. «Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus»¹⁸.

Y así el máximo fruto del Espíritu en nosotros es el suspiro y el anhelo al morir. El Espíritu clama en nosotros: «¡Abba! ¡Padre!»¹⁹. Por eso nos mantiene despiertos: «Hora est iam nos de somno surgere. Prope est nostra salus»²⁰.

Veni, Sancte Spiritus: madura también en nuestro corazón este fruto supremo, haz que estemos anhelantes y dispuestos cuando venga. Como los primeros cristianos que estaban tan llenos de Ti y de tus carismas que sentían inminente la parusía.

Además, el verdadero sentido de la Iglesia es la orientación hacia la gloria triunfal de Cristo, y el sentido de cada alma la tensión hacia la gloria final de la vida.

Éste es nuestro deber: estar siempre vigilantes, con la llama siempre encendida, como las vírgenes sabias, como los primerísimos hermanos antiguos. De este modo el *Veni, Sancte Spiritus*, producirá su verdadero efecto transformándose necesaria e inexorablemente en la oración de los primeros cristianos: ¡*Maranathá!* ¡*Ven, Señor Jesús!*²¹.

¹⁸ Rm 8, 26.

¹⁹ Rm 8, 15.

²⁰ Cfr. Rm 13, 11.

²¹ Cfr. Ap 22, 20.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid

Impresión
Cofás-Madrid

Encuadernación
Sanfer-Madrid

ISBN: 84-7490-489-7

Depósito Legal: M. 26.339-1998

Printed in Spain

OBRAS DE LUIGI GIUSSANI PUBLICADAS POR EDICIONES ENCUENTRO

Aprendiendo a rezar

*El camino a la verdad es una
experiencia*

*El compromiso del cristiano en el
mundo*

*La conciencia religiosa en el hombre
moderno*

*Curso básico de cristianismo/1. El
sentido religioso*

*Curso básico de cristianismo/2. Los
orígenes de la pretensión cristiana*

*Curso básico de cristianismo/3 .1. La
pretensión permanece*

*Curso básico de cristianismo/3.2. El
signo eficaz de lo divino en la
historia*

Decisión para la existencia

Educación es un riesgo

En busca del rostro humano

Está, porque actúa

Huellas de experiencia cristiana

Los jóvenes y el ideal

Mis lecturas

Moralidad, memoria y deseo

*El Movimiento de Comunión y
Liberación*

Para vivir la liturgia

El rostro del hombre

¿Se puede vivir así?

El sentido religioso

El templo y el tiempo

Los escritos recogidos en este volumen pertenecen a un período de cerca de quince años, desde 1951 hasta 1964, y se sitúan, por tanto, en los comienzos de la obra de monseñor Luigi Giussani, fundador de Comunión y Liberación. Estas intervenciones públicas en ámbitos significativos de la realidad eclesial lombarda e italiana de la época y los artículos, concebidos y escritos para revistas especializadas o de espiritualidad, reflejan el pensamiento de don Giussani en un período crucial de su vida y de su obra: el paso de la enseñanza en la Facultad Teológica de Venegono a los liceos milaneses, su encuentro con la realidad juvenil, el nacimiento de Gioventù Studentesca. Las múltiples temáticas culturales y educativas que se abordan en estos textos reflejan las intuiciones del autor ya en los comienzos del movimiento originado por él, y encuentran su punto sintético más alto en la perspectiva «ecuménica», lo que representa una constante en la reflexión y el compromiso eclesial del autor. Estos primeros escritos constituyen, por tanto, un testimonio vivo y directo de la experiencia y la conciencia de las que ha nacido el movimiento de Comunión y Liberación.

ISBN 84-7490-489-7



9 788474 904895

encuentro

EE

religión